ACTA ORIENTALIA

EDIDERUNT

SOCIETATES ORIENTALES
BATAVA DANICA NORVEGICA

CURANTIBUS F. BUHL, HAVNIÆ, C. SNOUCK HURGRONJE, LUGD. BAT., STEN KONOW, OSLO, PH. S. VAN RONKEL, LUGD. BAT.



REDIGENDA CURAVIT

STEN KONOW

VOL. VIII

APUD E. J. BRILL
LUGDUNI BATAVORUM
1930

מחות und שכוי.

Eine Studie zur Astrologie des Alten Testaments.

Von

Sigmund Mowinckel, Oslo.

I.

§ 1. Im Anschluß an meinen in Norsk Teologisk Tidsskrift (NTT) 1928 erschienenen Aufsatz ‚Die Sternnamen im Alten Testament'[1] soll hier eine Deutung der Wörter מחות und שכוי in Hi. 38, 36 versucht werden, indem dieselben als Sternnamen, genauer Planetennamen, erwiesen werden.

Eine solche Deutung ist schon von G. Hoffmann in seinem mir unzugänglichen Buche Hiob (1891) versucht worden, vgl. Gesenius-Buhl[16] s. v. שכוי. Ebenso von Cheyne, der in מחות ‚the Lance-star' und in שכוי ‚the Bow-star' sieht (s. unten). Und endlich hat W. Erbt in dem Aufsatz ‚Von Jerusalem bis Rom', VI. Anhang: Der Sternhimmel im Alten Testament, MVAG XVII 1912, S. 98 ff., in Hi. 38 f. eine ganze Reihe von Gestirnen finden wollen, darunter auch מחות und שכוי.

Eine astrale Deutung dieser beiden Wörter ist in der Tat sehr naheliegend, und schon ehe ich die genannten Arbeiten kannte, habe ich auf Grund der Andeutungen bei Gesenius-Buhl[16] diese Möglichkeit wiederholt erwogen. Nun habe ich die Untersuchung aufnehmen müssen, aus dem in meinem oben erwähnten Aufsatz genannten Grunde.

---

[1] Zu diesem trage ich hier nach, daß sich wohl die ersten neuzeitlichen wissenschaftlichen Erwägungen über den Sinn der Sternnamen עיש, כימה und כסיל (die beiden ersten auf die Plejas, Gallina cum pullis, das letzte auf Orion gedeutet) bei Athanasius Kircher, Oedipus Aegyptiacus, hoc est universalis scientiae hieroglyphicae instauratio, Tomus I, Romae, ex typographia Vitalis Mascardi, MDCLII, pag. 356 sqq., finden. Daselbst auch Belege für die rabbinischen Ansichten.

§ 2. Auf Hoffmanns Ansicht, die in der Hauptsache das Richtige getroffen haben wird, werden wir unten zurückkommen. — Cheynes Vorschlag war mir zunächst nur aus einem kurzen Referat in R. H. Allens Buch, Star-names and their Meanings, New York 1899, S. 366 bekannt. Allen hat aber keine Quellenangabe; nach Cheynes Jewish Religious Life after the Exil, New York 1898, S. 152, Anm. 2, mußte ich vermuten, daß er die Frage in der mir unzugänglichen Zeitschrift Jewish Quarterly Review für 1897 behandelt hatte; Dozent Dr. theol. Aage Bentzen in Kopenhagen hat mir freundlichst die betreffende Stelle abgeschrieben. Sie findet sich in JQR X, July 1898 in einem Aufsatz, Gleanings in Biblical Criticism and Geography, S. 565—583. Cheyne übersetzt Hi. 38, 36 folgendermaßen:

Who hath put wisdom into the Lance-star?
Or given understanding to the Bow-star?

Seine Übersetzung beruht aber auf einer Textkorrektur. Für טחות liest er תרתח (vgl. sein Book of Psalms[2] 1904 zu Ps. 51, 8; an dieser Psalmenstelle liest er aber für בטחות: מִפְּנוֹת) und verweist auf תּוֹתָח Hi. 41, 21 = Lanze oder Speer o. ä., anerkanntermaßen dasselbe wie das akkadische *tartaḫu*, wahrscheinlich Schreibfehler für תַּרְתָּח*. In diesem תרתח* sieht er den *kakkabu tartaḫu* der Babylonier, den er unter Hinweis auf P. Jensen, Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1890, S. 49 ff., für Antares hält; Allen fügt hinzu (wiederum ohne Quellenangabe): ‚Hommel however identifies it with Procyon of Canus Minor.' In dem parallelen שׂכוי stecke nun, meint Cheyne weiter, vielleicht entweder das akkadische *mišḫu* mit Pluralendung, welches ‚Meteors and shooting-stars (Jensen, Kosmologie, pp. 155 f.)' bezeichnen soll, oder akkadisch *mišrē*, *kakkabu mišrē*, angeblich ein Synonym zu *kakkabu tartaḫu*. Dabei bleibt aber Cheyne nicht stehen; er möchte lieber שׂכוי korrigieren: ‚To correspond to the Lance-star we need the Bow-star. Somewhere in fact Job XXXVIII must surely contain a reference to such an important star. Now כ and ק are often confounded; וי may arise out of an imperfect ת. Transposition of letters is common. שׂכוי therefore may come from קֶשֶׁת. The parallelism then becomes perfect. As Jensen shows *kakkab ķišti* in Babylonian astronomy is Sirius.'

Wir brauchen hier nicht auf die Frage nach der Identifizierung der hier genannten babylonischen Sternnamen einzugehen.[1] Wie man sieht, ist Cheynes Deutung nicht ohne Textkorrektur möglich; eine Textkritik aber, die das zweimal bezeugte Wort מחות hinwegeskamotiert, ist nicht vertrauenerweckend, und seine Deutung kann daher, jedenfalls einstweilen, für uns nicht in Betracht kommen, wenn auch zugegeben werden soll, daß eine Nennung des Siriussterns in Hi. 38, 36 sehr wohl denkbar wäre.[2]

Was Erbt betrifft, so sieht er in מחות ‚die Überkleidete', nach ihm = die verhüllte ‚Göttin der Weisheit' Siduri-Ṣabitu des Gilgamesch-Epos, astral durch den Schwan vertreten, und in שכוי ‚den Ausschauer', d. h. den Hahn (nach Vulgata, s. unten), als Sternbild = Libra, Scorpius und Arcitenens (o. W. S. 110 ff.). — Wie ich aber in meinem

[1] Erwähnt sei hier nur folgendes: *kakkabu KAK-SI-DI* wird in den Texten sowohl *šukudu* als *tartaḫu* gelesen (II R 49, 3 + II R 51, 2, 58—71 a b, Z. 25, s. Weidner, Handbuch der babylonischen Astronomie, S. 30); beide Wörter bedeuten nach Weidner und Meißner ‚Pfeil' (nicht: Lanze). Der betreffende Stern wird auch *kakkab mešrê* genannt, ein Wort, dessen Bedeutung umstritten ist (s. Literatur bei Muss-Arnold, A concise Dictionary of the Assyrian Language). Der ‚Pfeilstern' ist nach den beiden genannten Forschern Sirius (Babylonien und Assyrien II, S. 412, vgl. Jeremias, Handbuch, S. 129). Einen ‚Lanzenstern' neben dem Pfeilstern hat es nach ihnen nicht gegeben. Ein anderer Stern ist *kakkabu BAN*, ‚der Bogenstern', wohl auch *kakkab ḳašti* gesprochen; dieser ist nicht mit dem Pfeil-, bzw. Lanzenstern identisch, obwohl er in naher Beziehung zu ihm steht; nach Meißner u. a. ist der Bogenstern = Canis major, der zu diesem Sternbild gehörige Sirius ist ‚der Pfeil' auf ‚dem Bogen'.

[2] Daß Sirius bei der Bedeutung, die er für die ganze Kalenderwissenschaft der Ägypter hatte, zu der Rolle eines Weisheitssterns gekommen sein sollte, hat an sich nichts Unwahrscheinliches (s. § 25). Bei den Babyloniern ist Sirius ‚der Stern, welcher mißt die Wasser des Meeres' (nach Meißner, Babyl. u. Assyr. II, S. 410), was wohl auch auf Weisheit deutet; in dieselbe Richtung deutet der Umstand, daß Kaksidi auch als Name des Planeten Merkur, des Sterns des weisen Gottes Nabû, vorkommt, s. Weidner, Handbuch d. bab. Astronomie, S. 124; er gehört überhaupt zu den auch für die Omenologie bedeutendsten Sternen, wird z. B. unter den *lumaši*-Sternen gezählt (P. Jensen, Kosmologie der Babylonier, S. 49 ff.; Weidner, Handbuch, S. 19 [neben *šugi*, s. unten § 15, mit dem er öfters zusammen erwähnt wird, vgl. ebendaselbst, S. 21]). Als Vorzeichen spielt Sirius eine große Rolle, s. Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr. II, S. 684, Anm. 1 (Kaksidi hier auf Betelgeuze gedeutet); über Bogensternvorzeichen s. Jastrow, ebendaselbst, S. 684, Anm. 2.

oben genannten Aufsatz § 10b nachgewiesen habe, beruht Erbts Deutung auf einer falschen Gesamtauffassung der Rede Jahwäs Hi. 38f., und mit dieser fallen auch seine Einzelidentifikationen, es sei denn, daß diese oder jene von ihnen ‚zufälligerweise' richtig sein sollte. Für sich allein genügt das, was er über טחות und שׂכוי sagt, keineswegs zur Sicherstellung seiner Identifikationen derselben, um so weniger als er mit unhaltbaren Etymologien der beiden Wörter rechnet; auf diese werden wir unten zurückkommen.

II.

§ 3. Wir wollen zunächst den Zusammenhang in Hi. 38, 36 betrachten. Daß es sich hier um Phänomene am Himmel handelt, ist schon in dem jetzigen TM sicher; V. 31—32 Sternbilder, V. 33 die Sterne als ‚Himmelschrift', V. 34 Wolken und Wolkenbruch, V. 35 Blitze, V. 37 die Himmelskrüge und der Regen und die mit Weisheit gezählten *šeḥāḳîm*; daß dann die mit Weisheit begabte(n)[1] טחות und der einsichtsvolle שׂכוי V. 36 auch am Himmel zu suchen sind, ist klar. Es läßt sich aber schon aus dem Zusammenhang zu hoher Wahrscheinlichkeit, wo nicht Gewißheit, erheben, daß die beiden Wörter Gestirne bezeichnen. Denn mit hoher Wahrscheinlichkeit darf man vermuten, daß V. 36 ursprünglich zwischen V. 33 und 34 gestanden und mit V. 31—33 zusammen eine abgeschlossene Strophe gebildet hat, die dann wohl auch in ihrer vierten Periode wie in den drei ersten die Gestirne behandelt haben wird.[2]

Zur Deutung dieser Periode ist dann folgendes zu sagen: Zunächst geht aus V. 36 selbst hervor, daß man טחות und שׂכוי ‚geheime Weisheit zutraute und ihnen abfragen zu können glaubte; denn für die Auffassung, daß auch das Genannte weise geordnet sei, sind שׁית ב und נתן ל doch wohl zu starke Ausdrücke' (Budde, im Hiobkommentar, HKAT, herausgeg. v. K. Marti). Der fast durchgängige Parallelismus

[1] Das Wort kann, trotz der scheinbar pluralischen Form, ein Singular sein; s. unten.

[2] Nach meiner Ansicht ist das ganze Hiobgedicht, abgesehen von Kap. 3, das dreiperiodige Strophen hat, aus vierperiodigen Strophen aufgebaut, die Strophen von je vier Perioden (Sieverssche ‚Doppeldreier'), zwar nicht in dem Sinne, daß

der Perioden im Hiobgedicht legt dann folgende Deutung der Strophe nahe: V. 33 spricht von den Gesetzen des Himmels, die in der

man immer nach je vier Perioden einen Sinnesabsatz machen **muß**, man **kann** es aber immer. Meistens sind die Perioden der Strophe je zwei unter sich parallel. In der Jahwärede läßt sich die vierperiodige Strophe mit Sicherheit nachweisen; so auch Volz in Schriften des A. T. in Auswahl III. 2, jedoch mit so vielen Umstellungen von Versen und Versteilen, daß man mißtrauisch wird und von solcher Willkürlichkeit Abstand nimmt. Folgende Strophen bilden vierperiodige Sinnesabsätze: 38, 4—7 Grundfestung der Erde; V. 8—11 Schöpfung des Meeres; V. 12—15 uranfängliche und täglich wiederholte Aussendung des Lichts zur Bekämpfung der Dämonen; V. 24—27 Gewitter und Regen als Bedingung des irdischen Lebens; V. 39—41 der Löwe (V. 41 vok. *lāʿărāḇ* statt *lᵉʿōrēḇ*, l. כי ‖ ומי לילדיו יבול *ûmî lîlādâw jāḇōl* ‖ *kî* statt כי ילדיו *kî jᵉlādâw*); Kap. 39, 1—4 der Steinbock; V. 5—8 der Wildesel; V. 9—12 der Wildstier (V. 13—18 Interpolation über den Strauß); V. 19—26 zwei vierperiodige Strophen über das Roß; V. 27—30 der Adler; auch der von Duhm und anderen rekonstruierte Schluß der Rede Kap. 40, 2. 8—14 besteht aus zwei vierperiodigen Sinnstrophen. Es kann dann nicht zweifelhaft sein, daß diese Regelmäßigkeit beabsichtigt ist, und dann darf man es jedenfalls als Arbeitshypothese aufstellen, daß dieselbe Regelmäßigkeit für die ganze Rede beabsichtigt war, daß somit die scheinbaren Abweichungen in den Vv. 16—23 und 28—38 auf zufälligen Störungen des Textes beruhen; wenn die Schäden sich durch leichte und an sich einleuchtende Änderungen heilen lassen, ist man berechtigt, die Hypothese für erhärtet zu halten. V. 16—17 bilden zwei parallele Perioden über Quellen des Urmeeres und Tore der Unterwelt; daran schließt sich V. 18, die Weiten des Erdreichs, mit der ironischen Aufforderung 18b; zu dieser Aufforderung paßt die ebenfalls ironische Behauptung V. 21 besser als zu V. 20; die von Duhm vorgeschlagene Versetzung von V. 21 hinter V. 18 ist daher berechtigt. Wir erhalten dann zwei regelmäßige Strophen: V. 16—18. 21 die Geheimnisse des Meeres, der Unterwelt und des Erdreichs; V. 19—20. 22—23 die Vorratskammern für Licht und Dunkel, Schnee und Hagel. V. 28—30, Ursprungsorte von Regen und Tau, Eis und Reif, haben nur drei Perioden; man ist aber berechtigt, den Ausfall einer Periode nach V. 28, mit diesem parallel, zu vermuten. V. 31—38 bilden acht Perioden, die sich aber jetzt dem Sinne nach auf Gruppen von 3 und 5 verteilen: V. 31—33 Gestirne, V. 34—38 Wolken, Blitz, Himmelskrüge und Regen, nebst טחות und שכוי. Nun sind aber die Perioden V. 34 und 35 unter sich parallel, und V. 38 bildet mit V. 37 eine grammatisch und logisch zusammenhängende, rhythmisch zweiperiodige Einheit, die sachlich dasselbe Thema wie V. 34. 35 behandelt (himmlisches Wasser, Regen); zwischen diesen beiden Gruppen steht V. 36, sehr vereinsamt und unglücklich nach einem Partner ausschauend. Sobald wir V. 36 nach V. 33 versetzen, ist alles formell in Ordnung. Dann behandelt die erste dieser Strophen die Gestirne, die zweite die himmlischen Gewässer und ihre Aussendung. V. 36 ist in TM vor V. 37 gesetzt worden, weil in beiden das Stichwort ‚Weisheit‘ vorkam.

‚Himmelschrift', d. h. in den Sternen,[1] zum Ausdruck kommt und durch die Macht derselben auch auf Erden gültig und wirksam ist; Voraussetzung ist dabei selbstverständlich, daß jene Gesetze und ‚Schrift' ein ganz besonders illustrierendes Beispiel der göttlichen Weisheit sind, die Hiob weder erreichen noch durchschauen kann; V. 36 bietet nun in der Weisheit und Einsicht, die in dem Einfluß der טחות und des שׂכוי auf Erden wirksam ist, zwei konkrete Beispiele der weisen Herrschaft der ‚Himmelschrift' über die Erde. Also: Hast du die weisen Gesetze des Himmels bestimmt (l. יָעַדְתָּ) und die geheimnisvolle Gültigkeit der Himmelschrift auf Erden festgesetzt? Hast du z. B. die Weisheit in טחות und die Einsicht in שׂכוי hineingelegt, die diese Mächte in ihrem Einfluß auf die irdischen Vorgänge bekunden?

Dem Zusammenhange nach sind somit טחות und שׂכוי Gestirne, denen ein besonderer Einfluß auf die irdischen Dinge beigelegt wurde, und man darf sicher auch mit Budde hinzufügen: aus deren Bewegungen man daher die künftigen Dinge voraussagen zu können glaubte. Man wird dann am ehesten geneigt sein, an die Planeten zu denken; denn diese waren immer die Gestirne, denen man eine besondere Herrschaft über die irdischen Vorgänge beilegte.[2] — Man könnte aber auch an Sternbilder denken, die von den Planeten berührt werden und sozusagen den Einfluß derselben mit bedingen, vgl. unten § 21 über die Hypsomata; aber auch andere Fixsterne könnten vielleicht in Betracht kommen. Diese Möglichkeit ist jedenfalls vorläufig offenzuhalten.

Man darf gegen obige Ausführung nicht einwenden, daß solcher Sternglaube im Judentum und A. T. verpönt und daher nicht im Buche Hiob zu erwarten sei. Zwar haben die Reformpropheten und die Deuteronomisten den Sternkult bekämpft; Tatsache ist aber dennoch, daß astrologische Vorstellungen über Einfluß und Bedeutung

---

[1] Siehe Zimmern in Schraders KAT³, S. 634.

[2] Vgl. v. Oefele, Artikel Sun, Moon and Stars in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics; dazu die betreffenden Kapitel der Darstellungen der babylonischen Religion und Kultur. Ferner Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque (Paris 1899), Kapp. IV, V, VII und VIII.

der Gestirne sich im Judentum eingebürgert und sich dem Jahwismus untergeordnet haben, so daß sie auch in den Augen der späteren Orthodoxie legitim wurden;[1] vgl. dazu die in meinem oben genannten Aufsatz S. 48 zitierte rabbinische Ansicht über *kīmā* und Sintflut.

§ 4. Zur Deutung von טחות und שׂכוי geben die alten Übersetzungen nichts. Targum gibt Hi. 38, 36 folgendermaßen wieder: מַן שַׁוִי בְּכָלְיָן חָכְמְתָא אוֹ מַן יְהַב לְתַרְנְגוֹל בִּיוּנְתָא לְמִקְלְסָא לְמָרֵהּ ,wer hat die Weisheit in die Nieren gelegt oder wer hat dem Hahn die Einsicht gegeben, seinen Herrn zu preisen', faßt somit טחות als ,Nieren' und שׂכוי als ,Hahn' auf, worüber unten. Zu Ps. 51, 8 bietet Targum הָא קוּשְׁטָא רְעִיתָא בְּכוֹלְיָין וּבִמְטמוּר לִבָּא חוֹכְמְתָא תְּהוֹדְעִנַּנִי, wiederum טחות als ,Nieren' fassend.

Die LXX zu Ps. 51, 8 haben בַּטֻּחוֹת zu dem zweiten Halbvers gezogen, die Präposition ב scheinbar nicht beachtet oder sie als Einführung des Objekts betrachtet und übersetzen: τὰ ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια τῆς σοφίας σου (sic!) ἐδήλωσάς μοι, beides gegen Metrum und Grammatik. ,Itala' folgt ihr hierin nach: incerta et occulta cordis tuae manifestasti mihi;[2] ebenso Vulgata, nur ,sapientiae' für cordis setzend.

Zu Hi. 38, 36 bieten die LXX: τίς δὲ ἔδωκεν γυναιξὶν ὑφάσματος σοφίαν ἢ ποικιλτικὴν ἐπιστήμην: ,wer hat den Frauen Weisheit in bezug auf die Weberei und Verstand in bezug auf die Buntstickerei gegeben?' טחות ist hier als ,webende Frauen' und שׂכוי als ,Buntstickerei' aufgefaßt, letzteres Wort somit mit שׂכך (סכך), ersteres wohl mit טוה zusammmengestellt, das nach סכך gedeutet worden ist. LXX bieten somit keinen anderen Text als TM, sondern eine ,freie', um Grammatik und Lexikon ganz unbekümmerte Übertragung. Erbts Versuch einer Wiederherstellung des angeblichen Originals der LXX (o. W. S. 111) ist somit wertlos. — ,Itala' folgt LXX: ,quis dedit mulieribus texturae sapientiam et varietatum scientiam.' Vulgata

---

[1] Siehe Bousset, Die Religion des Judentums², 1906, S. 369 ff., 575; Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes³⁻⁴, Register s. v. Astrologie; Lotz, Artikel Sterne und Sternglaube in PRE³.

[2] Nach P. Sabatier, Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae, Paris 1751.

dagegen ist von der Auffassung des Targum beeinflußt: ,quis posuit in visceribus hominum (= בטחות) sapientiam vel quis dedit gallo (לשכוי) intelligentiam.'

Peschitto hat zu Hi. 38, 36: *manū sām ḥekm^etā b^e-kesiā au manū jab ḥezuā l^e-buiānā* ,wer hat Weisheit in das Verborgene hineingelegt oder wer hat gegeben Offenbarungsgesicht der Einsicht', das soll wohl heißen: dem Einsichtigen, hat somit טחות als ,Geheimnis', ,das Verborgene' *kesia* und שכוי als ,Einsicht' *buiānā* aufgefaßt, letzteres offenbar einfach geraten, von dem danebenstehenden בִּינָה veranlaßt; nach dem unten § 8 über שכוי Gesagten sollte man eher erwarten, daß *ḥezuā* dem שכוי und *buiānā* dem בינה entsprächen, dann hat aber Peschitto den hebräischen Text umgestellt (etwa שכוי לבינה lesen wollen oder wenigstens übersetzt, als ob so etwas dastände). — Zu Ps. 51, 8 hat Peschitto: *att dēn b^e-kuštā ṣ^ebait u^e-kasiātā d^e-ḥekm^etāk 'audaʿtān* ,du hast Gefallen an Wahrheit (Gerechtigkeit) und du hast mich die Geheimnisse deiner Weisheit gelehrt'. Hier ist בטחות ganz einfach weggelassen, die zweite Vershälfte aber in Anschluß an LXX ganz ,frei' gedeutet, ohne Rücksicht auf Metrum und Parallelismus.

Schon diese Übersicht zeigt, daß von den alten Übersetzungen nur Targum ernsthaft diskutiert werden kann.

III.

§ 5. טחות kommt außer Hi. 38, 36 auch in Ps. 51, 8 vor. Es soll hier nach Targum und den jüdischen Auslegern ,Nieren' bedeuten; LXX hat τὰ ἄδηλα, Hieron. *absconditum*, was die meisten Neueren im Sinne von ,Herzenstiefe' aufgenommen haben, vgl. Targum בטמור לבא für das parallele בסתום. Man denkt dann an die Wurzel טוח ,übertünchen, bekleben, anstreichen' eine Semasiologie, die allerdings durchaus nicht einleuchtet und jedenfalls nicht zu der üblichen Deutung von אמת in demselben Vers als rücksichtslos offenes Sündenbekenntnis paßt; denn diese Deutung würde ein Bekenntnis auch mit dem Munde, nicht nur ,in der Herzenstiefe' verlangen (s. Mowinckel, Psalmenstudien I, S. 142 f.; Gunkel, Die Psalmen, z. St.). Die Deutung ,Nieren',

die in Hi. 38, 36 schlechterdings nicht paßt, ist wohl nur als konkretisierende Paraphrasierung des ‚Verborgenen' (*absconditum*), bzw. als reine Mutmaßung aufzufassen.

Überhaupt ist zu sagen, daß die übliche, so weit ich sehe von allen hebräischen Lexika vertretene und schon von der massoretischen Vokalisation *ṭūḥōt* vorausgesetzte Ableitung aus der Wurzel טוח abzulehnen ist. Zwar verlangt der Kontext, wie wir zu Hi. 38, 36 schon gesehen haben und wie ich sofort zu Ps. 51, 8 zeigen werde, etwas, dessen Wesen das Verborgene, Geheimnisvolle, oder das mit geheimnisvoller Weisheit ausgestattet und daher unerforschbar ist; diese Bedeutung braucht aber nicht dem Wortsinne als solchem beigelegt zu werden und ist jedenfalls nicht aus der Wurzel טוח zu gewinnen. Von der Bedeutung ‚übertünchen, bestreichen' usw. führt keine Brücke zu ‚verborgen, geheimnisvoll sein'. Man übertüncht z. B. nicht eine Mauer, um dieselbe zu verbergen, höchstens um ihre Risse zu ‚verbergen', d. h. aber: sie auszubessern; eine bestrichene Wand ist nicht verborgen, sie tritt im Gegenteil durch die Farbe des Anstrichs um so deutlicher hervor. Um etwas zu verbergen, greift man nicht zum Übertünchen oder Anstreichen oder Bekleben. Höchstens könnte man sich denken, daß sich ‚versiegeln' aus der Grundbedeutung ‚übertünchen' entwickelt haben könnte: übertünchen > überkleben > überziehen; man könnte an eine mit einer Lehmhülle ‚überzogene' beschriebene Tafel, deren Inhalt dadurch ‚verklebt' und somit ‚verborgen' wäre, denken. Wenn man aber im alten Babylonien eine Tafel, etwa eine juristische Urkunde, mit einer Lehmhülle versah, so geschah das nicht in der Absicht, den Inhalt zu verbergen, sondern um die Siegel der Kontrahenten und Zeugen vor Zerstörung zu bewahren; auf den äußeren Lehmmantel wurde vielmehr der Text noch einmal geschrieben, damit es nicht notwendig sein sollte, die Hülle zu zerbrechen, um die Urkunde zu lesen. — Der angebliche Wortsinn von טחות ‚das Verborgene' oder ‚das Innere' ist in Wirklichkeit aus dem Parallelismus mit סתום in Ps. 51, 8 erschlossen, und zwar wegen eines gewissen Wortanklangs zwischen טחות und טְוָיא ‚das Geheime, Verborgene, Innere', mit welchem Wort טחות in Levit. r. s. 25, 168ᶜ

wiedergegeben wird (s. Levy, Neuhebr. und aram. Wörterbuch s. v. מוריא); um für diesen vermeintlichen Wortsinn ein Etymon zu haben, hat man dann zu מוח gegriffen, aber sicher mit Unrecht.

§ 6. Die traditionelle Auslegung von Ps. 51, 8: du hast überhaupt Gefallen daran, daß die Menschen Wahrhaftigkeit auch in der Herzenstiefe (‚in den Nieren‘) oder im Verborgenen haben, und so auch daran, daß ich aufrichtig meine Sündhaftigkeit bekenne, wie ich es auch jetzt getan habe, und du lehrst mich die dazugehörige Weisheit, d. h. Selbsterkenntnis, im Innern — ist falsch und kontextwidrig, ganz abgesehen davon, daß sie Hi. 38, 36 gar nicht berücksichtigt. Die ‚Weisheit‘ ist hier ohne jede Frage eine von Gott mitgeteilte, somit eine objektive Offenbarung; daher kann אמת *ᵃmüṯ* nicht die subjektive Wahrhaftigkeit, sondern muß eine von Gott mitgeteilte objektive Wahrheit sein. So auch Gunkel. Aber Gunkels eigene Erklärung der Stelle ist nicht richtiger; er deutet Wahrheit und Weisheit auf die dem Menschen verborgene, dem Dichter aber von Gott geoffenbarte Einsicht, daß er als Mensch von Geburt an total sündhaft ist; der Dichter habe, sagt Gunkel, danach gegrübelt, woher er diese Erkenntnis habe, und sei zu dem Ergebnis gekommen, daß sie von Gott stamme. — Dagegen ist aber einzuwenden, daß Weisheit nach israelitisch-jüdischer Auffassung etwas ist, was mit Gerechtigkeit und seelischer Gesundheit eng verbunden ist; Weisheit, die nach der alten Anschauung dem ‚gerechten‘, d. h. normalen Menschen angeboren ist, nach der späteren aber eine besondere Offenbarung Gottes, ist Einsicht in den richtigen Weg und zugleich das Vermögen, diesen Weg glücklich zum Ziele zu wandeln;[1] die verborgene Weisheit ist aber Einsicht in die Ratschlüsse und das Walten Gottes in der Welt, in seine Pläne und seine gerechten Wege (vgl. Hi. 28). Aber Weisheit als Einsicht dessen, daß der Mensch an sich nichts weiß oder auch nichts anderes kann, als das Böse tun, das mag eine sokratische oder altchristliche Vorstellung, nie und nimmer aber eine alttestamentlich-jüdische sein. Dazu kommt ferner, daß die Periode V. 8 nach Gunkels Deutung zusammenhanglos wird und nur als

[1] Johs. Pedersen, Israel, its Life and Culture, 1926, S. 127f. und Index s. v. Wisdom.

eine Parenthese dasteht. חפצת muß hier nach dem parallelen תודיעני bedeuten: es gefällt dir, das und das zu geben, nicht: es gefällt dir, wenn du das und das bei den Menschen findest; אמת *ᵉmäṯ* ist nach dem Parallelismus etwas, was Gott dem Beter gibt, hier: mitteilt, nicht etwas, was ihm geruht, von ihm zu fordern. Sehr nahe liegt daher Gunkels Textänderung חָפַשְׂתִּי statt חפצת: ‚ich habe aufgespürt', ‚ich habe (durch deine Vermittlung) wahrhaftige Kunde erspäht oder kennengelernt', vgl. Prov. 2, 4; Ps. 77, 7. Jedenfalls gibt diese Textänderung den Sinn der Reihe richtig wieder.

Da nun der Psalm ganz deutlich aus Strophen zu je zwei meistens inhaltlich parallelen Perioden (sog. ‚Doppeldreier') besteht, gehört V. 8 eng mit V. 9 zusammen, und zwar als das logisch untergeordnete Glied (הֵן *hēn*); V. 8 enthält irgendein Erhörungsmotiv[1] für das Gebet in V. 9: weil es sich so verhält, wie in V. 8 gesagt, so entsündige mich jetzt mit Ysop! Am nächsten liegt es dann, an ein ‚Vertrauensmotiv' zu denken: weil Gott ihm irgendeine Weisheit geoffenbart hat oder offenbaren will, so wagt er jetzt, um Entsündigung zu beten. Da wir es hier mit einem individuellen Sündopferpsalm[2] (Klagepsalm) zu tun haben, liegt es außerordentlich nahe, die geoffenbarte wahrhaftige und weise Kunde, die Gott dem Beter gegeben hat, auf die durch den Sühnepriester vermittelten Orakel an den Büßer zu beziehen, auf die in den babylonisch-assyrischen Klagepsalmen oft angespielt wird.[3] Daß man auch in Israel bei den rituellen Reinigungen und Entsühnungen solche Orakel gegeben hat, in denen man dem Büßer über seine bevorstehende Heilung, bzw. Nichtheilung, vll. auch über erforderliche Leistungen als Bedingung der Erhörung u. ä. Auskunft gegeben hat, darf als sicher betrachtet werden.[4] Um ein solches אות betet Ps. 86, 17;[5] in Ps. 74, 9 klagen die Israeliten darüber, daß sie

---

[1] Zu diesen ‚Motiven' s. Gunkel, Artikel Psalmen in RGG; Balla, Das Ich der Psalmen, S. 24f.

[2] Siehe Mowinckel, Psalmenstudien I.

[3] Siehe M. Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr. II, 1, S. 95; 113.

[4] Siehe Mowinckel, Psalmenstudien I, S. 145ff.

[5] V. 17a muß des Parallelismus wegen zwischen 16a und 16b versetzt werden; Strophen zu je drei Perioden. — Auch Gunkel deutet jetzt אות so.

in ihrer Not nicht ihre, d. h. die sie betreffenden (günstigen) Vorzeichen אותות sehen: Gott verbirgt sich und gibt keine Orakel.[1] — Zu *ᵃmūṯ* von dem zuverlässigen Orakel oder Weissagung s. Dan. 8, 26; 10, 1; zu חָכְמָה als weise Orakel sind zu vergleichen Stellen wie Gen. 41, 8; Ex. 7, 11; Jes. 44, 25 (חכם = Wahrsager und Magier). — Der Sinn der Strophe ist dann: du hast ja daran Gefallen, zuverlässige Offenbarung בטחות zu geben, und so hat es — bzw. wird es — dir auch jetzt gefallen, mir בסתום *bᵉsāṯūm* weise Kunde, nämlich über eine bessere Zukunft, mitzuteilen (V. 8); entsündige mich nun daraufhin mit Ysop, wasche mich, daß ich weißer als Schnee werde, d. h. entferne vollständig meine ‚Sündhaftigkeit' und mache mich wieder gesund (V. 9).[2] — Der Inhalt der zuverlässigen Kunde geht nach dem Zusammenhang eben auf die Heilung und Entsündigung des Beters: בטחות und בסתום gefällt es sonst Jahwä (Perf. חפצת, bzw. חפשתי), den Büßern solche beglückende Kunde zuteil werden zu lassen, und solche Offenbarungen, die ihm Heilung und Entsündigung zusagen, wird Jahwä (Imp. הודיעני) auch ihm — darauf vertraut er — jetzt mitteilen; daraufhin folgt dann die Bitte um die Entsündigung. Es handelt sich somit um Heilung versprechende Orakel.

Die Mitteilung dieser zuverlässigen ‚Weisheit' geschieht בטחות und בסתום; nach Hi. 38, 36 ist die Weisheit in טחות hineingelegt. Man kann somit in Ps. 51, 8 nicht *bᵉsāṯūm* ‚ins Geheime' übersetzen und dies als ‚heimlich', ‚in geheimer Weise', etwa ‚durch geheimnisvolle innere Inspiration' deuten; denn das parallele טחות ist etwas Konkretes. טחות und סתום müssen demnach entweder ‚verborgene'

---

[1] So auch Gunkel.

[2] Es ist beachtenswert, daß Gunkel in der dritten Auflage seiner ‚Ausgewählten Psalmen' dieser richtigen Deutung nahe gewesen ist, indem er bei *ḥåḵmā bᵉsāṯūm* an geheime Weisheit im Sinne von babylonischen rituellen Gebräuchen gedacht hat (nach Kittel, Die Psalmen [3—4], S. 191, Anm.). Warum er das wieder aufgegeben hat, weiß ich nicht. — Nach Kittel ‚fällt diese Deutung schon mit der Annahme der Krankheit, paßt aber auch sonst nicht in den prophetischen Ton des Liedes'; daß aber der Betende in Ps. 51 als ein Kranker gedacht ist, ist trotz Kittel ganz sicher, und warum rituelle Orakel mit ‚prophetisch' angehauchter Frömmigkeit unvereinbar sein soll, hat Kittel nicht gezeigt.

Örtlichkeiten, wo, oder ‚geheimnisvolle' Mittel, durch welche Gott dem Beter die weise Kunde mitteilt, bezeichnen. Somit, wenn unsere Erklärung von *ᵃmūṯ* und *ḥåḵma* richtig ist, entweder Orakelräume (im Heiligtum?[1]) oder Orakelmittel, bzw. Gegenstände oder Naturphänomene, durch die die Orakelweisheit ermittelt worden ist. — Zu dieser Deutung würde dann Hi. 38, 36 gut stimmen, s. oben. — Sie entspricht auch dem sonstigen Gebrauch des Wortes סתם, im Hebr. und Jüd.-aram. ‚verstopfen, verschließen', im Syr. und Arab. ‚die Türe verschließen', vgl. akkad. *šutummu*=‚Vorratshaus, Speicher'. Im Hebr. hat das Verb auch die Bedeutung ‚verschließen, geheimhalten'; Ptzp. *sāṯūm* ist in Ez. 28, 3 ‚das Verborgene, Geheime', das nur der Gottheit bekannt ist und das höchstens ein Weiser wie etwa Daniel unter Umständen erfahren könnte. סתום Ps. 51, 8 somit ‚das Verborgene' oder eher ‚der Verborgene'.[2]

Die nächstliegende Annahme ist nun die, daß סתום ‚der Verborgene' in Ps. 51, 8 ein einfaches Synonym zu מחות, gewissermaßen ein anderer Name des מחות benannten Gegenstandes oder Wesens oder Naturphänomens ist.

Wenn die Ableitung aus מוח zu Recht bestände, könnte man nun in מחות den Wortsinn ‚die verborgenen Dinge', in Ps. 51, 8 ‚geheime Mittel', in casu Offenbarungsmittel, finden. — Wie oben gesagt, spricht aber nichts dafür, daß מחות den Wortsinn ‚geheime Dinge' haben muß, und diese allgemeine Bedeutung würde auch dem Kontext in Hi. 38, 36 widerstreiten, nach dem מחות etwas Konkretes,

[1] Könnte man hier akkadisch *sukku* = ‚Tempelgemach', aus der Wurzel סכך = decken, flechten, weben, vergleichen?

[2] Es liegt kein Grund vor, בסתום zu streichen, wie Buhl in seinem Psalmenkommentar und in BHK angedeutet hat; er beruft sich darauf, daß LXX בטחות zu V. b hinführt, Peschitto es aber wegläßt, was darauf deuten solle, daß בסתום, das dann die Reihe 8b zu lang machen würde, nur eine Glosse zu בטחות sei, die in Peschitto das glossierte Wort verdrängt habe. Das Fehlen des בטחות in Peschitto erklärt sich aber aus der Schwierigkeit des Wortes; dieses muß mit TM zu V. a gerechnet werden, und Metrum und Parallelismus verlangen beide Worte, was auch Buhl indirekt zugibt, wenn er in den von ihm verkürzten V. a ein הן אתה metri causa einsetzen will.

und zwar am Himmel, ist. Es ist schlechterdings unbegreiflich, wie die Psalmenexegeten, wie es scheint ausnahmslos, die Stelle Ps. 51, 8 ohne Rücksicht auf diese Tatsache haben behandeln können. Man darf daher behaupten, daß סתום hier auch etwas Konkretes bezeichnet, das ein Synonym zu טחות ist oder mindestens einen Gegenstand, bzw. ein Wesen derselben Art wie dieser bezeichnet, somit auch etwas am Himmel zu Beobachtendes ist. ‚Der Verborgene' ist somit am ehesten ein anderer Name des himmlischen טחות.

§ 7. Jenes himmlische Offenbarungsinstrument haben nun in Hi. 38, 36 mehrere Ausleger in den Wolken oder anderen meteorologischen Phänomenen gesucht; so Budde, Duhm, norwegische Bibelübersetzung; ebenso Ben Jehuda, Thesaurus: ‚dünne Wolke', mit Ableitung aus טוח. Der Flug und die Form der Wolken sind oft zur Wahrsagung benutzt worden. Diese Erklärung kann sich auf den massoretischen Zusammenhang von Hi. 38, 36 mit V. 34 und V. 35 berufen (Blitz, Wolken, Regen und Wolkenbruch) und findet auch in dem Umstand eine gewisse Stütze, daß das arab. طَخَّ und طَخَرَ = expandit, expansus fuit (Freytag) auch von den Wolken gebraucht wird, und daß Ableitungen aus diesen Wurzeln eine besondere Beziehung zu den Wolken zu haben scheinen: طَخْيَةٌ = pars nubis, مُطَّخِىٌّ, مُطَّخِرٌ = amplus, magnus, de umbraculo (Freytag). Dann würde man es aber mit einer Wurzel טחח oder טחו zu tun haben, wobei das ā der ersten Silbe unerklärt bliebe. — Auch aus der Wurzel טוח wäre es vielleicht möglich, eine Bedeutung ‚Wolkendecke' abzuleiten. — Gegen die Erklärung ‚Wolken' usw. spricht aber der Umstand, daß es nicht möglich ist, eine entsprechende Ableitung und Erklärung des parallelen שׂכוי zu geben; s. unten § 9. Und wenn unsere Umstellung des Verses Hi. 38, 36 richtig ist, so liegt es ohne jede Frage viel näher, an Gestirne als an Wolken zu denken. Man darf sogar nach den beiden Stellen, wo טחות vorkommt, die Behauptung aufstellen, daß sowohl dieses Wort als סתום (in Ps. 51, 8) geradezu den Charakter von Eigennamen haben; סתום ist ‚der Verborgene' als Beiname des sonst טחות benannten Gestirns.

IV.

§ 8. Wir wollen jetzt שֶׂכְוִי etwas näher ins Auge fassen.

Zunächst einiges über das Sprachliche. In seinem Aramäisch-neuhebräischen Wörterbuch gibt Dalman ohne Fragezeichen die Bedeutung ‚Hahn', für ein entsprechendes שֶׂכְוִיָה ‚Henne'. Nach den Rabbinen ist שׂכוי ein Fremdwort für ‚Hahn' תַּרְנְגוֹל oder תַּרְנְגוֹלָא: die einen geben es für ein lateinisches, die anderen für ein arabisches Wort aus (s. Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch s. v.). Diese Angaben können aber nur Mutmaßungen sein, die nur beweisen, daß die Rabbinen שׂכוי nicht als hebräisches oder aramäisches Wort für Hahn kannten; weder im Lateinischen noch im Arabischen gibt es ein auch nur ähnliches Wort für Hahn. Dann ist aber der Verdacht nicht abzuweisen, daß die Rabbinen die Bedeutung ‚Hahn' überhaupt nur geraten haben und daß die angeblich neuhebräisch-aramäischen Wörter שׂכוי und שׂכויה für Hahn und Henne nur auf der einen Stelle Hi. 38, 36 und der erratenen Bedeutung derselben beruhen.

Wahrscheinlich werden aber die Rabbinen mit ihrem ‚Hahn' nicht an das irdische Tier, sondern an das Sternbild ‚den Hahn' gedacht haben. P. Haupt hat hier auf das Targum zu עוֹף הָרִים ‚Vögel der Berge' Ps. 50, 11 aufmerksam gemacht: ‚der Auerhahn, dessen Knöchel auf der Erde ruhen und dessen Kopf bis zum Himmel reicht.'[1] Das muß entweder ein mythischer Hahn oder ein Sternbild sein. Ein Sternbild ‚Hahn' *tarlugallu* kannten auch die Babylonier; Meißner identifiziert es fragend mit Columba,[2] während Weidners Sternkarte zu Meißners Buch dafür Lepus bietet. — Daß man sowohl dem irdischen Hahn als dessen himmlischer Entsprechung eine besondere Einsicht בִּינָה zuschrieb (Hi. 38, 36), wäre an sich, bei der Rolle des Hahns als Zeitverkünder, begreiflich.

Es ist aber sehr unwahrscheinlich, daß die Judäer zur Zeit des Hiobgedichts ein anderes Wort für Hahn (und Sternbild Hahn) als das auch später übliche akkadische Lehnwort *tarnᶜgōl* gehabt haben

[1] Nach Erbt, o. W. zitiert.

[2] Babylonien und Assyrien II, S. 412.

sollten. Denn jedenfalls das Sternbild ‚Hahn' müßten sie von den Babyloniern übernommen haben,[1] dann aber auch den Namen desselben, wie wir denn auch bei den Rabbinen finden, daß sie eben diesen Namen für das Tier haben.

Da es, wie gesagt, ein arabisches **šäkwī* = ‚Hahn' nicht gibt, so könnte man sogar versucht sein zu vermuten, daß die Rabbinen auf die Deutung ‚Hahn' nur deshalb verfallen seien, weil das parallele טחות sie an das arabische طُخَيّ *ṭuḫajjun* = gallus gallinaceus (Freytag) erinnerte; das könnte die Behauptung erklären, שׂכוי sei ein ‚arabisches' Wort. — Es gibt aber auch eine andere Möglichkeit zur Erklärung der rabbinischen Übersetzung. Es gibt nämlich ein talmudisches סַכְוָא, סַכְוָאָה, aus der Wurzel סכא, hebr. שׂכה[2] ‚schauen', das auch im Nabatäischen vorkommt. Es bedeutet ‚Späher, Wächter'[3] im Sinne von ‚Prophet' und hat nach Halévy denselben Sinn im Nabatäischen.[4] Die Möglichkeit besteht natürlich, daß dieses Wort von den arabischen Nabatäern auch im Sinne von ‚Hahn', dem ‚Erspäher des Morgens' gebraucht worden sei, und daß die Rabbinen in שׂכוי jenes ‚arabische' Wort gefunden haben. Wahrscheinlich werden sie dann bei Hi. 38, 36 wie bei dem ‚Auerhahn' in Ps. 50, 11 (s. oben) an den himmlischen ‚Hahn' gedacht haben.

שׂכוי kann aber nicht dasselbe wie jenes סכוא sein. Erstens müßte man dann einen Schreibfehler konstatieren: שׂכוי für שׂכוא oder שׂכוה oder סָכְיָא = ‚Schauender', wobei jedoch das שׂ keine Schwierigkeit machen würde. Zweitens wissen wir nichts davon, daß שׂכוא jemals als Name eines Gestirns in Gebrauch gewesen ist, wie es

---

[1] Es wäre von Interesse zu wissen, woher Jakob Bartsch den Namen ‚Hahn' für das von ihm im Jahre 1624 neu eingeführte Sternbild hat (Ideler, o. W., S. 353). Das Bild besteht bei ihm aus Sternen, die früher zum ‚Schiff' gerechnet wurden, hinter dem Rücken des Canis major, also doch in annähernd derselben Himmelsgegend, wo die Babylonier ihren Hahn sahen.

[2] Wovon מַשְׂכִּית, aber nicht שְׂכִיָּה Jes. 2, 16, da dieses Wort ohne jede Frage ein Schreibfehler für שׂפינה = סְפִינָה ist (Budde).

[3] Siehe Dalman, Aram. u. neuhebr. Wörterbuch.

[4] Recherches critiques, S. 263 (zitiert nach P. Jensen, Kosmologie d. Babyl., S. 124).

auch nicht als nabatäisches Wort für Hahn bezeugt ist. Auf einer so unsicheren Grundlage empfiehlt sich eine Textkorrektur in שׂכוא absolut nicht.

Die Rabbinen werden aber darin recht haben, daß שׂכוי ein Fremdwort, d. h. jedenfalls kein richtiges hebräisches Wort ist. Levy und mit ihm auch Erbt, wie wohl auch die Rabbinen, leiten es von שׂכה = סכה = סכי ‚schauen' ab: ‚eigentlich speculator, der den Anbruch des Tages sieht, verkündet' (Levy). — Die Wortform ist aber ganz analogielos und unhebräisch. Nach den Konsonanten sollte man eine Aussprache **šāḵuj* oder **šikkuj*[1] erwarten, wobei aber eine passivische Bedeutung am nächsten liegen würde, statt des supponierten aktivischen speculator.

Nichts scheint aber dafür zu sprechen, daß שׂכוי ein arabisches Fremdwort sei. Auch wenn man von der Deutung ‚Hahn' absieht, läßt uns nämlich das Arabische im Stich bei der Erklärung dieses angeblich ‚arabischen' Lehnworts; die lautlich nächstliegenden Wörter شَكْوٌ *šakwun* = camelus parvus; morbus und شَكْوَى *šakwā(j)* = querela; morbus (Freytag) werfen für unsere Frage nichts ab; diese Begriffe sind weder als Gestirnnamen oder als Bezeichnungen himmlischer Erscheinungen noch als Inhaber einer besonderen Weisheit bekannt.

§ 9. Wenn מחות aus מוח abzuleiten wäre und so etwas wie ‚dünne Wolke' oder ‚Wolkendecke' bedeuten sollte, so müßte man eine entsprechende Erklärung für שׂכוי versuchen. Man hat auch dann an die Wurzel שׂכה oder שׂכא, bzw. סכה, סכא ‚schauen, spähen' gedacht, trotz der unhebräischen Wortform. So Dillmann und Duhm, die an eine Grundbedeutung ‚Erscheinung' denken; aber man sieht nicht ein, warum eine ‚Erscheinung' notwendig ein ‚Wolkengebilde' (Dillmann) oder gar ‚das Nordlicht' (Duhm) sein soll. — Aus einer Grundbedeutung ‚flechten, weben' wäre es vielleicht auch möglich, eine ‚Wolkenschicht, Wolkendecke' o. ä. herauszubekommen; aber aus der Wurzel שׂכך oder שׂוך ist ein שׂכוי nicht abzuleiten. — Alle solchen

---

[1] Vgl. neuhebr. סִכּוּי = ‚Hoffnung'.

Versuche sind aber nur verlorene Liebesmühe, denn die Voraussetzung, die supponierte Bedeutung von טחות, ist unhaltbar, jedenfalls viel zu unsicher.

Da das Wort nur das eine Mal Hi. 38, 36 vorkommt, muß man auf die Möglichkeit eines Textfehlers vorbereitet sein. Die abnorme Wortform macht es berechtigt zu konjizieren, wenn man etwa durch eine leichte Änderung zu einer einleuchtenden Deutung der Stelle kommen kann.

V.

§ 10. Eine höchst interessante Erklärung unserer beiden Wörter hat G. Hoffmann gegeben; in Gesenius-Buhl[16] s. v. שׂכוי wird darauf kurz hingewiesen, jedoch ohne nähere Angabe. Ich verdanke Herrn Prof. Dr. Fr. Buhl in Kopenhagen den Wortlaut der betreffenden Stelle in Hoffmanns mir unzugänglichem Buch ‚Hiob' (1891). Sie lautet: ‚תְּחוֹת = ägypt. *ḏḥuti*, Θωυτος, Gott Hermes, phönikisiert = סַכּוּן, Σαγχουν, als Planet Merkur. Ḏḥot ist der Ordner des Himmels; ägypt. *ḏ* gewöhnlich צ, aber auch ט, ev. aram. — [Suchi]? σῦχος, kopt. πι σουχι = Planet Merkur, der Krokodilsgott, Sobk altägypt.; oder korrigiere סכון = סַכּוּן phönikischer Name des Merkur. Darauf deutet יספר V. 37; denn Thoth-Merkur ist der סֹפֵר des Himmels, der die Vorräte verteilt und haushält.'

Zu diesen knappen Sätzen sind nun zunächst verschiedene kritische Bemerkungen zu machen. — Es fällt auf, daß Hoffmann טחות und שׂכוי für identisch hält; denn das streitet gegen die sonstigen Erwähnungen von Gestirnen im Buche Hiob, wo immer in den zwei Hälften (‚Reihen') einer metrischen Periode[1] je ein Gestirn, mitunter sogar je zwei verschiedene Gestirne genannt sind; auch in 38, 36 spricht מי — או מי entschieden für zwei verschiedene Objekte. Und wenn unsere Versetzung des Verses hinter V. 33 richtig ist, müssen wir jedenfalls

[1] Nach Sievers ‚Doppeldreier', d. h. zwei parallele Reihen zu je drei grundsätzlich anapästischen Füßen, aber viel eher mit Hölscher als 4 + 4 unter Umständen synkopierte Jamben, je zwei fast ausnahmslos zu Dipodien verbunden, aufzufassen.

auf das Argument יספר V. 37 verzichten, denn die Strophe V. 34ff. spricht nicht mehr von Gestirnen.

Hoffmanns lapidare Sätze sind doch wohl nicht so zu verstehen, daß er das phönikische סכון = Σαγχουν geradezu als eine phönikische Form des Wortes *ḏḥutj* betrachtet haben will; denn davon kann keine Rede sein; er meint wohl, daß der סכון der Phöniker dem ägyptischen Thoth entspreche und eventuell von ihm beeinflußt worden sei. — Wie steht es aber mit dem Vorschlag, שכוי in שכון zu korrigieren und dies als Planet Merkur zu deuten? — Es scheint mir gar nicht erwiesen zu sein, daß Sak(k)un bei den Phönikern zugleich ein Name des Planeten Merkur gewesen sei. Tatsache ist, daß der Gott Sak(k)un von den Griechen mit Hermes identifiziert wurde,[1] von Philon von Byblos auch mit Τααυτος = Thoth,[2] und so mag Σαγχουν von den Griechen gelegentlich auch als Name des Planeten Merkur verwendet worden sein, obwohl mir davon nichts bekannt ist. Das beweist aber nicht, daß die Phöniker es taten, das müßten wir aber wissen, ehe wir die Hiobstelle danach erklären und korrigieren könnten; griechische Vorstellungen sind im Hiobbuche nicht nachzuweisen und auch nicht zu erwarten. Nach dem arabischen Schriftsteller Sāleh ibn Jahja stand in Sidon ein Tempel des عُطارِد, d. i. des Planeten Merkur;[3] das könnte sich vielleicht auf ein Sak(k)unheiligtum beziehen,[4] ist aber eine viel zu späte Nachricht, als daß man sie für die Zeit des Hiob verwerten dürfte. — Da nun ein שכון in Hi. 38, 36 erst durch Textkorrektur gewonnen werden muß, so ist die Deutung auf Merkur von hier aus mindestens in höchstem Grade unsicher.

§ 11. Die zweite, von Hoffmann zur Wahl gestellte Möglichkeit ist, שוכי* statt שכוי zu lesen und dies mit einem koptischen πι σουχι

[1] Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[4], I, S. 639; Schröder, Die phönizische Sprache, S. 196.

[2] Nach brieflicher Mitteilung Buhls.

[3] Zitiert nach v. Baudissin, Adonis und Esmun, 1911, S. 241, Anm. 1.

[4] Clermont-Gannau hat diese Nachricht auf den Tempel des Eschmun bezogen; auch das ist in bestem Falle völlig unbeweisbar, s. v. Baudissin, obengenannte Stelle.

(πι ist der Artikel) = Merkur zu identifizieren. Da ich des Koptischen ganz unkundig bin und in der mir zugänglichen Literatur nichts über einen Suchi = Merkur finden konnte, und da Hoffmann seine Quelle nicht angegeben hatte, so habe ich die Frage Herrn Prof. Dr. H. Ranke vorgelegt, und er schreibt mir freundlichst (3. Mai 1928): ‚σουχι, mit Artikel πισουχι, kommt bei Kircher (!)[1] als eine „interpolatio" (!) für das Wort crocodilus vor und wird von Peyron in seinem koptischen Lexikon als solche („quam Kircherus propria conjectura inseruit in codicem"!) zitiert, von Spiegelberg aber in sein koptisches Handwörterbuch schon nicht mehr aufgenommen.' — Zu dieser Mitteilung kann ich jetzt noch hinzufügen, daß nach Bocharts Hierozoicon σουχι neben σουχος ein koptisches Wort für Krokodil sein soll;[2] daraus wird wohl Kircher seine ‚interpolatio' hergenommen haben.

Nach Prof. Rankes Rat habe ich die Frage auch Herrn Prof. Dr. W. Spiegelberg vorgelegt, und er schrieb mir freundlichst (9. Juni 1928): ‚Bei Hoffmanns Notiz kann es sich nur um den Namen des Planeten *Sbgw* (ältere Form des „neuen Reiches", um 1300 v. Chr.), *Sbk* (jüngere Form der hellenistischen Zeit) handeln. Der bezeichnet in der Tat den Planeten Merkur. [Vgl. H. Brugsch: Thesaurus inscript. Aegypt. (Leipzig 1883) S. 65ff., und kürzer Die Ägyptologie (Leipzig 1891) S. 336ff. — Ferner Lepsius: Chronologie der Ägypter (1849) S. 84ff.] Den Namen dieses Planeten kennen wir in der altkoptischen Wiedergabe ⲤⲞⲨⲔⲎ aus einem Horoskop [Zeitschr. f. ägypt. Sprache 38 (1900) S. 77 Anm.].' — Das von Kircher in den Text hineininterpolierte Wort ist somit in dem genannten Horoskop wiedergefunden. Woher aber Hoffmann es in seinem im Jahre 1891 erschienenen Buch kennt, ist mir unbekannt.[3]

---

[1] Athanasius Kircher (1601—1680), Professor der Mathematik und der orientalischen Philologie in Würzburg.

[2] ‚Durat hodiemque nomen Σουχος. Nam crocodilus Copt. Σοῦχι, Suchi vocatur, quasi καταμβύτην dixeris, i. e. Natatorem, s. Urinatorem.' Nach Stephanis Thesaurus, VII, 520. Samuel Bochart lebte 1599—1667.

[3] Σοῦχος (= Krokodilsgott Sobk) für Merkur auch bei Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque, Paris 1899, S. 66, Anm. 1. Aber nicht σουχι.

Lautlich fällt die jüngere Form dieses Wortes mit dem Namen des Krokodilgottes *Śbk*, *Sobk* (in Wallis Budges Egyptian Hieroglyphic Dictionary auch *Sbek* und *Sbak* geschrieben), der von den Griechen als Σοῦχος wiedergegeben wird, und mit diesem haben auch die Ägypter den Planeten *sbk* zusammengestellt. Vielleicht könnte man aber gegen eine Identifizierung von einem korrigierten שוכי* mit COYKH (Suchi) einwenden, daß diese Form eine erst durch das gräzisierte σοῦχος entstandene sei, und daß man daher eine so späte Form im Buche Hiob nicht erwarten dürfe. — Dieser Einwand ist doch wohl nicht stichhaltig. Zwar ist COYKH literarisch sehr spät bezeugt, wie überhaupt das ‚Koptische' erst in christlicher Zeit eine Literatur erhalten hat, obwohl es auch vereinzelte ‚heidnische' Papyri gibt, die in ägyptischer Volkssprache mittels griechischer Buchstaben, also ‚koptisch', geschrieben sind, darunter auch das oben von Spiegelberg erwähnte Horoskop.[1] Die koptische Sprache selbst ist aber als Volkssprache der Ägypter viel älter, und die Form COYKH kann, wie auch das *u* statt *ob* in Σοῦχος = Sobk, sehr wohl in vorgriechischer Zeit entstanden sein. Insofern ist die Gleichung שוכי-שכוי* = COYKH wohl möglich. Lautlich ist nichts gegen sie einzuwenden. Die Korrektur שוכי* für שכוי darf auch nicht abschrecken. Wie Spiegelberg mir schreibt: ‚Wenn man eine leichte Umstellung שוכי* vornimmt, so könnte man diesen Planetennamen *sbgw*, *Sbk*, COYKH in der Hiobstelle wiederfinden.'

§ 12. Was nun die lautliche Seite der Gleichung טחות = *ḏḥwtj* = Thoth betrifft, so ist auch dagegen nichts einzuwenden. Die älteste Form *ḏḥwtj* sollte in hebräischer Umschrift צחות[י] werden; die jüngere Form *dḥwtj* ist hebräisch = טחות[י].[2] Zwar wird der Monatsname *dḥwtj* in den jüdisch-aramäischen Elephantine-Papyri תחות transkribiert; ein Übergang von ת in ט vor ח ist aber ganz normal (s. die Literaturangaben bei Gesenius-Buhl[16] S. 270[a]). ‚טחות ist eine genaue

---

[1] Siehe F. Ll. Griffith, The Old Coptic Horoscope of the Stobart Collection, ZÆSA 1900, S. 71 ff.

[2] Nach Pietschmann, Artikel Thoth in Roschers Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie.

Wiedergabe des Gottesnamens *Dḥwtj*‘ (Spiegelberg brieflich); und Herr Prof. Dr. Adolf Erman schreibt mir freundlichst: ‚Das מחות wäre wirklich eine gute, fast zu gute Umschreibung des Namens Thoth‘ (22. Juni 1928). — Also auch diese Gleichung ist lautlich durchaus möglich. Die richtige jüdische Aussprache von מחות wird in diesem Falle etwa **ṭᵉḥōṯ* oder **ṭᵉḥūṯ* sein; vgl. die akkadische Transkription von Thoth: *ṭiḫut*.[1]

§ 13. Vielleicht könnte man darüber bedenklich werden, daß *Sbk* in der späten Form *sūḵī*, *Dḥwtj* dagegen in einer ‚fast zu guten‘ Umschreibung der altägyptischen Form vorläge, während doch letzteres in der koptischen Periode θοουτ, θωθ u. a. wiedergegeben wird. Diese ‚gute Umschreibung‘ ist aber auch in den Elephantine-Papyri, die nicht viel älter als das Hiobbuch sein werden, bezeugt, nur mit ת statt ט, s. oben. Man braucht natürlich nicht anzunehmen, daß der Übergang zu den spätesten Formen in der ägyptischen Sprache bei allen Wörtern (Namen) sozusagen gleichzeitig stattgefunden habe. Ein **sūḵī* neben einem **ṭᵉḥōṯ* (statt etwa eines **ṭōṯ*) in einer jüdischen Schrift etwa aus dem 5. oder 4. Jahrhundert v. Chr.[2] braucht daher nicht zu befremden; sie kann möglich sein.

§ 14. Größer scheinen zwei andere Schwierigkeiten zu sein, mit denen Hoffmanns Hypothese belastet ist. Erstens: Kann Thoth wirklich der Planet Merkur sein? Und zweitens: Wenn ja, streiten dann nicht zwei Namen Merkurs in Hi. 38, 36 gegen die Form des Verses, die zwei verschiedene Gestirne verlangt (s. oben)?

---

[1] Ranke, Keilinschriftliches Material, S. 41, nach Boylan (s. S. 30, A. 2), S. 4 zitiert.

[2] Das Hiobgedicht ist wohl von der Gestalt des Propheten Jeremia nicht unbeeinflußt (s. Mowinckel, Diktet om Ijōb og hans tre venner, Oslo 1924, S. 125), die Problemstellung ist weit mehr fortgeschritten als der naive Dogmatismus bei Ezechiel, man spürt, daß die Resignation eines Hiob bald in den Pessimismus eines Kohälät umschlagen kann; 15, 19 führt auf die Zeit der Fremdherrschaft. Andererseits hat Johs. Pedersen (Israel, its Life and Culture, London 1926, S. 363—374) gezeigt, daß die vom Dichter vorausgesetzte kulturelle und soziale Lage und die ganze Totalkonzeption der Wirklichkeit noch in vielen Beziehungen ein altertümliches Gepräge hat. Von einer Beeinflussung durch griechische Kultur und Ideen findet sich keine Spur. So mag man die Zeit des Gedichts etwa um 400 oder etwas später ansetzen.

Wie wir unten sehen werden, gibt es jedenfalls keine urkundliche Bezeugung einer Gleichsetzung von dem Gotte Thoth und dem Planeten Merkur. Damit fällt aber die zweite der oben genannten Schwierigkeiten weg: wenn שכוי = Suchi = Merkur ist, so brauchen מחות und שכוי nicht gleichgesetzt zu werden.

VI.

§ 15. Gibt es nun aber, unter der Voraussetzung, daß in שכוי ein Sternname stecke, andere Möglichkeiten als Hoffmanns Suchi = Merkur?

Unter Beibehaltung der ‚leichten Korrektur' שוכי* könnte man versucht sein, es mit dem babylonischen Gestirnnamen ŠÚ-GI zusammenzubringen. Dieses Ideogramm wird gewöhnlich als *šêbu* = ‚Greis' gelesen.[1] Es kann aber auch, wie mir Dr. A. G. Lie bestätigt, phonetisch = *šugi*, das sumerische Wort für Greis, gelesen werden,[2] und nichts verbietet die Annahme, daß auch bei den Babylono-Assyriern der Name des Gestirns *šugi* gewesen ist oder daß diese Bezeichnung neben *šêbu* in Gebrauch war; im Gegenteil spricht die übliche Bezeichnung für Venus: Dilbat (bei Hesychios Δελεφατ), geschrieben DIL-BAT, dafür, daß es der Fall gewesen ist. Für *k* in **šūkī* statt *g* wäre zu vergleichen etwa hebr. היכל = akkad. *ekallu* = sumer. *e-gal*.

Šugi ist nach Meißner und Weidner = Perseus.[3] Dieses Gestirn hat nach den Babyloniern eine besondere Beziehung zu den Planeten,[4] was besonders gut passen würde, wenn in dem parallelen מחות ein Planetenname stecken sollte. Aber auch abgesehen davon würde *šugi* nicht übel zu den Anforderungen des Zusammenhanges in Hi. 38, 36

---

[1] Nach A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (Leipzig 1913), S. 128.

[2] Vgl. P. Jensen, Kosmologie der Babylonier, S. 47 f.

[3] Siehe Meißner, Babyl. u. Assyr. II, S. 411, und Weidners Sternkarte dazu. — Nach Jeremias, Handbuch S. 128 und Weidners älterer Sternkarte zu diesem Buche: Auriga, der Fuhrmann.

[4] Siehe Jeremias, Handbuch, S. 129.

passen. Das Gestirn gehört zu den sieben *lumaši*-Sternen,[1] wird von dem ‚Weg des Mondes' berührt[2] und sogar als das besondere Hypsomabild des Mondes (s. unten, VII § 21) bezeichnet.[3] Als solches ist es Ausüber der den Planeten verliehenen oder in ihnen verkörperten Macht und Weisheit, welch letztere auch darin zum Ausdruck kommt, daß das Hineintreten eines Planeten in sein Hypsoma ein die Zukunft enthüllendes Vorzeichen ist. Vielleicht kann man auch hinzufügen, daß ‚der Greis' schon als solcher nach gemeinorientalischer und gemeinprimitiver Anschauung ein mit *bīnā*, Einsicht, Begabter ist. — In der Tat spielt *šugi* in der babylonischen Vorzeichenlehre eine bedeutende Rolle, besonders durch Konstellation mit dem Monde oder mit Merkur.[4] Man könnte sich wohl vorstellen, daß das Gestirn in Palästina, wo die babylonische Omenologie nur in Fragmenten und nicht als zusammenhängendes wissenschaftliches System bekannt geworden sein wird, eben wegen seines bedeutungsvollen Namens (‚der Greis') als ein Weisheitsstern par excellence betrachtet worden sei.

Andererseits ist zuzugeben, daß wir nirgends eine ausdrückliche Hervorhebung der Weisheit des *šugi* finden, und ohne jede Frage liegt es doch näher, in der Hiobstelle einen Planeten erwähnt zu finden.

Nun ist freilich in einem babylonischen astronomischen Text *šugi* dem Gotte Enmešarra gleichgesetzt,[5] dieser wird aber dem Nergal gleichgesetzt,[6] dessen Stern der Planet Mars ist. So könnte vielleicht *šugi* ein Name des Mars geworden sein. — Aber das ist jedenfalls nirgends bezeugt, während dagegen andere Gleichsetzungen tatsächlich vorkommen; *šugi* vertritt auch Ellil;[7] ebenso Ea: in dem Gestirn

---

[1] Meißner, Babyl. u. Assyr. II, S. 403, 408; Jensen, Kosmologie, S. 47 f.

[2] Meißner, II, S. 406.

[3] Jeremias, Handbuch, S. 30 (‚Fuhrmann').

[4] Siehe Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr. II, S. 683, Anm. 1 (*šugi* ist hier mit Kugler als Plejas gedeutet, dem aber weder Meißner noch Weidner zutreten).

[5] Siehe Meißner, Babyl. u. Assyr. II, S. 411.

[6] Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr. I, S. 472 f.

[7] Nach dem Text bei Ernst F. Weidner, Handbuch der babylonischen Astronomie I, S. 59.

Martu offenbart sich Ea,[1] *Martu* ist aber mit *šugi* identisch.[2] Und gegen die Deutung des שׂכוי auf Mars spricht wohl auch der Umstand, daß dieser Planet bei den Babyloniern nur Vorzeichen des Unglücks ist[3] und wohl auch bei den Israeliten dasselbe gewesen sein würde, wenn sie ihn unter einem babylonischen Namen kennengelernt hätten, während man doch wohl erwarten sollte, daß ein Gestirn, dem ‚Weisheit‘ nachgerühmt wurde, jedenfalls auch als Glücksvorzeichen auftreten sollte; so ist auch der in Hi. 38, 36 mit שׂכוי parallele מחות jedenfalls in Ps. 51, 8 ein Verkünder eines glücklichen Omens. In Hi. 38, 36 könnte aber das Voraussagen von Glück und Unglück auf zwei Planeten verteilt sein, s. unten § 17.

§ 16. Nun ist ganz sicher, daß ein Name des Planeten Merkur in Hi. 38, 36 einen ganz vorzüglichen Sinn geben wird. Wenn wir mit babylonisch-assyrischen Vorstellungen rechnen, die sowohl das Palästina der nachexilischen Zeit als das Griechentum aufs stärkste beeinflußt haben, so ist kein Gott in so ausgeprägtem Grad ein Gott der Weisheit wie Nabû,[4] der eben deshalb auch mit Hermes-Mercurius[5] und durch ihn auch mit Thoth[6] identifiziert worden ist. Und der Planet Merkur wird schon von den Babyloniern als ‚Planet der Intelligenz, der Sprache, der Beredsamkeit, des Kunstsinnes und dergleichen‘ betrachtet und in Verbindung mit der Leber als Sitz des Seelenlebens gesetzt;[7] er ist der ‚Stern des (weisen) Gottes Ea‘.[8] Man muß als sicher annehmen, daß diese Ansicht auch den Juden bekannt gewesen sein wird, sobald sie überhaupt angefangen hatten, sich mit den Gestirnen und den daran geknüpften astrologisch-mythologischen Vorstellungen

---

[1] Siehe denselben Text, Z. 15, Weidner, o. W. S. 62.

[2] Weidner, o. W. S. 78, 144.

[3] Siehe Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr. II, S. 648ff.

[4] Siehe Meißner, Babyl. u. Assyr. II, S. 17.

[5] Siehe die einschlägigen Artikel in Roschers Lexikon und bei Pauly-Wissowa.

[6] Thoth als Gott der Weisheit s. Erman, Ägypt. Religion², S. 19f., zur Gleichsetzung mit Hermes ebenda, S. 252, 265. — Ob Nabû und Thoth jemals direkt einander gleichgesetzt worden sind, ist mir unbekannt.

[7] Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr. II, S. 448.

[8] Jastrow, o. W. II, S. 667, Anm. 2.

zu beschäftigen. — Die Frage Jahwäs in Hi. 38, 36 würde dann bedeuten: Wer außer mir hat in den Planeten Merkur die ihm anerkanntermaßen innewohnende und sich in der Rolle desselben als Anzeiger der Zukunft und Beeinflusser der irdischen Vorgänge zutage tretende, unfaßbare Weisheit hineingelegt? Voraussetzung des Dichters ist dabei selbstverständlich, daß der Planet keine selbständige Macht hat, sondern ein Instrument Jahwäs ist.

§ 17. Ist nun dem so, und sieht man sich nach Namen Merkurs um, die entweder auf שׂכוי oder auf טחות passen könnten, so bleibt man wohl auch eine Weile vor dem Σεχες stehen, das nach Hesychios ein babylonischer Name des Merkur ist[1] und vielleicht = שׂכוי sein könnte. Zuerst müßte man aber wissen, welches babylonische Wort dahinter steckt. Halévy hat an das oben erwähnte nabatäisch-talmudische סכוא gedacht, diese Vermutung ist aber in keiner Weise zu begründen.[2] Nach Schnabel[3] und Meißner[4] steckt dahinter das akkadische *šâḫiṭu*, das ein Beiname Merkurs ist und ihn als den ‚Springer‘,[5] den schnellen Läufer, bezeichnet. Mit *šâḫiṭu* kann aber שׂכוי nichts zu tun haben, es sei denn, daß eine arge Textverstümmelung vorläge. Man wird wohl somit den Gedanken an Σεχες fallen lassen müssen.

Auch eine Gleichung שׂכוי = Schreibfehler für שׂכוה = nabatäisch-aramäisch-neuhebräisches סְכָוָא könnte man versuchen; man könnte dann annehmen, daß סכוא = ‚Späher, Prophet‘ als Name des babylonischen Gottes Nabû-Merkur im Sinne von ‚Verkünder, Orakelspender‘ verwendet worden wäre und somit auch ein Name des Planeten Merkur geworden wäre. Das wäre aber eine Gleichung mit zwei Unbekannten und somit nichts als eine vage Vermutung.

---

[1] Nach P. Jensen, Kosmologie der Babylonier, S. 124; Meißner, Babyl. u. Assyr. II, S. 404, Anm. 6.

[2] Siehe Jensen, Kosmologie, S. 124. [3] Berossos, S. 260.

[4] Obeng. W. S. 404, Anm. 6. Zur Aussprache *šâḫiṭu* aus der √שחט statt √שחד bei Delitzsch (Handwörterbuch) verweist mich Meißner freundlichst auf OLZ 1908, Sp. 407 und Thureau-Dangin, Huitième campagne de Sargon, p. 4, n. 5; vgl. Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr. II, S. 667, 670.

[5] Ideographisch = DAḪ.

§ 18. Es muß somit dabei bleiben, daß keine der bisher versuchten Erklärungen von שכוי in dem Grade wie Hoffmanns COYKH-*sūk̠ī* sowohl dem Lautbestande des Wortes als dem Zusammenhange der Stelle Hi. 38, 36 gerecht wird. Hoffmanns Deutung muß daher ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden. Wir bleiben somit bei שכוי = Schreibfehler für שוכי* = *sūk̠ī*, ägyptisches Lehnwort für den Planeten Merkur.

In Ägypten sind nun unseres Wissens weder der Planet Merkur noch der mit ihm in Verbindung gesetzte Krokodilgott Sobk als besondere Vertreter der Weisheit betrachtet worden;[1] obwohl Sobk ‚der Herr der Seen‘ und der Tiefen war, ist er nicht, wie der babylonische Gott der Gewässer und der Tiefe Ea, ein Gott der tiefen Weisheit geworden. Der Planet *sūk̠ī*-Merkur war bei den Ägyptern eher ein Unglücksplanet: er war der Stern Sets und wird in dem oben genannten koptischen Horoskop als ein ‚böser Stern‘ bezeichnet. Wenn er nun nach Hi. 38, 36 bei den Juden ein besonderer Stern der Weisheit und der Einsicht geworden ist, so liegen ohne Zweifel nicht griechische Vorstellungen, von Hermes übertragen, sondern eine Beeinflussung von seiten des babylonischen Nabû-Merkur vor. Der Name ist ägyptisch, die damit verbundenen Vorstellungen sind babylonisch — für die kulturelle Lage des Judentums sehr bezeichnend.

§ 19. Anhangsweise sei aber noch eine andere, obwohl sehr schwache Möglichkeit erwähnt. Wenn sich die Gleichung מחות = (Thoth =) Merkur bewähren sollte (s. jedoch unten), so würde man, da מחות in Ps. 51, 8 der Glücksverheißer ist, in Hi. 38, 36 am ehesten neben ihm den Unglücksstern Mars[2] erwarten; vgl. oben § 15. Dann bliebe immerhin die Möglichkeit, daß der ägyptische Suchi von den Juden mit dem

---

[1] Siehe die Zusammenstellung der Aussagen über ihn bei v. Strauß und Torney, Die altägypt. Götter u. Göttersagen I, S. 336 ff.; II, S. 238 f. Ferner Artikel Souchos in Roschers Lexikon; E. Wallis Budge, The Gods of the Egyptians, London 1904, Index s. v. Sebek.

[2] Zu Mars als Unglücksvorzeichen s. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens (Gießen 1912) II, S. 648 ff.

babylonischen Šugi, der vielleicht auch ein Name des Planeten Mars war, zusammengeworfen worden sei und im Hebräischen eben diesen Planeten bezeichnet habe. — Doch brauchen wir kaum mit dieser schwachen Möglichkeit zu rechnen.

VII.

§ 20. Was nun wieder מחות betrifft, so habe ich, da שׂכוי höchstwahrscheinlich ein Planet ist, die Möglichkeit erwogen, ob מחות mit dem arab. طاح *ṭāḥa* = periit; per terram vagatus fuit (Freytag) zusammenzubringen und als (stellae) vagantes = die Planeten zu deuten sei; vgl. die übliche arabische Bezeichnung derselben *al-sijjāra* ‚die Wandelnden‘. Aber erstens hat *ṭāḥa* auch in der Bedeutung vagare den Nebensinn ‚irregehen und so zugrunde gehen‘ (Buhl brieflich), und zweitens erwartet man an beiden Stellen, wo מחות vorkommt, ein Wort mit singularischer Bedeutung (Buhl), vgl. das parallele סתום Ps. 51, 8.

§ 21. Mit מחות verbindet sich, sahen wir, die Vorstellung von der verborgenen und geheimnisvollen Weisheit. Wenn nun die Ableitung von מוח zu Recht bestände, und wenn der Begriff des Verborgenen zum Wortsinn des מחות gehörte, könnte man versucht sein, darin die Hypsomata der Planeten zu sehen. Nach A. Jeremias[1] hat in der babylonischen Astronomie ‚jeder der Planeten sein „Haus“ am Tierkreis, in dem er seine Macht im besonderen Sinne offenbart (die sieben ὑψώματα der Hellenen). Dieser Ort heißt *bîtu* „Haus“ oder *ašar niṣirti* „Ort der Geheimoffenbarung“‘. Der Wortsinn von מחות wäre dann ‚die verborgenen Örter‘ und סתום Ps. 51, 8 eine einfache Erklärung: der einzelne Geheimort. Die Hypsomatasternbilder wären dann bei Hiob selbst Träger der geheimen, auf der Erde wirksamen Weisheit geworden, während es ursprünglich die Planeten in Konstellation mit den betreffenden Sternbildern waren, denen diese Rolle zukam. — Daß die Vorstellung von den ‚Geheim-

---

[1] Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, S. 84; vgl. S. 29f. Vgl. auch Meißner, Babyl. u. Assyr. II, S. 405, 406.

örtern‘ ὑψώματα am Himmel den auf dem Wege zwischen Babylon und Hellas wohnenden Juden bekannt gewesen ist, darf man aus dem Targum zu Hi. 9, 9 folgern, der חדרי תימן durch אדרוני שׁטרי מזליא בסתר דרומא ‚die Kammern der Bezirke (bzw. Bahnen) der Planeten an dem geheimen (Ort) des Südens‘ wiedergibt. Targum faßt hier ‚die Kammern‘ als die Häuser der Planeten auf, und zwar als solche, die an (je) einem geheimen Ort liegen. Wenn auch diese Auffassung falsch ist,[1] so wird Targum hier auf eine bekannte Vorstellung und einen stehenden Ausdruck zurückgegriffen haben, und zwar die babylonische Vorstellung von dem *ašar niṣirti*. Falsch ist es freilich, wenn diese Örtlichkeiten in den ‚Süden‘ verlegt werden, was astronomisch unmöglich ist; das ist aber von dem תימן in dem zu übersetzenden Text Hi. 9, 9 veranlaßt; es ist wohl aber möglich, daß סתר דרומא in der ursprünglichen Redewendung als **seṯār di-rūmā*, ‚der verborgene Ort in der Höhe‘, d. h. am Himmel, gemeint und nur fälschlich von dem Targumisten als ein *seṯār dārōma* aufgefaßt worden sei.

Gegen diese Deutung von מחות sind aber sowohl die Singulare שׂכוי und סתום als auch die mehr als zweifelhafte Ableitung aus מוח und die ebenso große Unsicherheit des daraus eruierten angeblichen Wortsinnes ‚die Verborgenen‘ (s. § 5) einzuwenden.

§ 22. Wenn nun שׁוכי* ein ägyptisch-koptisches Wort ist, so steigt die Wahrscheinlichkeit, daß טחות, für welches es weder eine befriedigende hebräische noch eine arabische oder akkadische Etymologie gibt,[2] auch ägyptisch, bzw. koptisch ist.

---

[1] חדרי תימן ist = Corvus, s. meinen oben erwähnten Aufsatz in NTT 1928, § 1.

[2] Zu dem hebr. (auch neuhebräisch-aramäischen) טוח, aram. auch טחי oder טחא, bestreichen, andrücken, ankleben, s. Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch (Ableitungen: טְחָיֵי mit Öl bestrichene Kuchen; טִיחָיָא das Bestreichen; der Anstrich), s. oben § 5, 6, 7. Auch die abgeleitete Bedeutung ‚Schimpfreden ausstoßen; Vorwürfe machen‘ (neuhebr. Hif'il, aram. Ḳal) ist für טחות nicht zu gebrauchen. Dasselbe gilt von dem hebr. טחה, Pil'el = mit dem Bogen werfen, schießen, vgl. neuhebr. טְוָח Schuß, Schußweite, טְוָוח, טְוָחִים Schuß, Schleuderung, arab. طَخَّ IV werfen, طوخ aus der Richtung gestoßen werden, طيخ fallen, hingeworfen werden, neuhebr. טוח Hif. stoßen. — Akkad. *ṭaḫû*, *ṭeḫû*, √טחע, I sich nahen, herankommen, II 2 nähern, nahe heranbringen, wovon *ṭêḫu* Nähe, gibt auch kein für einen Weisheitsträger,

Wenn wir zunächst von Hoffmanns Gleichung טחות = *dḥwtj* absehen würden, so ist jedoch sofort zu sagen, daß jedenfalls unter den mir bekannten und zugänglichen ägyptischen Sternnamen[1] sich keiner findet, der in טחות stecken könnte. — Wir haben somit zu Hoffmanns Erklärung Stellung zu nehmen.

Lautlich ist, wie wir sahen, die Gleichung טחות = *dḥwtj* wohl möglich. — Wie paßt nun aber in Hi. 38, 36 und Ps. 51, 8 die Deutung auf den ägyptischen Gott Thoth, oder richtiger: auf ein himmlisches (astrales) Wesen, das seinen Namen und damit wohl auch einen Teil seiner Eigenschaften von jenem übernommen habe?

Zunächst sogar sehr gut. Daß Thoth der Gott der Weisheit und der Einsicht ist, ist wohl bekannt.[2] Er ist zugleich der Inhaber und Offenbarer der göttlichen ‚Geheimnisse‘;[3] ‚Thoth kennt das

bzw. einen Weisheitsstern befriedigendes Etymon. — Das Arabische bietet folgendes Material: طحّ expandit; calcaneo scabit; IV projecit, cadere sivit; VII expansus fuit; طحر expandit; expansus fuit; decubuit; abiit, profectus fuit per terram; procul fuit; periit; in faciem prostravit hominem (Deriv. طحًا terra plana et expansa; طاح expansus et elatus [auch als Attribut zu ‚Wolke‘]; طخية pars nubis; مطحو amplus, magnus, de umbraculo), s. oben § 7; ferner طخّ jecit; removit; inivit puellam (Deriv. طخوخ pravitas indolis et animi asperitas; مِطخّة lignum quo pueri ludunt); طاح (med. و) periit; per terram vagatus fuit; abiit; cecidit, nebst Derivaten, s. oben § 20; طاخ (= hebr. טוח) turpiter lacessivit aliquem, verbis aut factis (vgl. neuhebr. Hif., s. oben); طاح (med. ى) II conjecit in locum ubi periret res; obstupefactum reddidit aliquem; perdidit rem; IV perdidit; VI dispersus fuit, projectus fuit; طاخ (med. ى) re foeda contaminata fuit; superbivit; rebus vanis deditus fuit; II contaminavit re foeda aliquem; perdidit aliquem; V re foeda contaminatus fuit. Auch ظخّ clamavit opem petens in proelio könnte lautlich in Betracht kommen, wenn das betreffende Derivat über das Aramäische ins Hebräische übergegangen wäre (Gesenius-Buhl[16] s. v. ט). Keine dieser Wurzeln genügt aber den Anforderungen des Kontextes in Hi. 38, 36 und Ps. 51, 8.

[1] Siehe Wallis Budge, The Gods of the Egyptians II, S. 302—317. Ferner Lepsius, Die Chronologie der Ägypter I, S. 54—125; Brugsch, Die Ägyptologie, S. 317 ff.; die Dekanenlisten bei Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, S. 232 f.

[2] Erman, Die ägyptische Religion², S. 14; Roeder in Roschers Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie, Bd. 5, Sp. 849 ff.; Wallis Budge, The Gods of the Egyptians I, S. 400 ff.; Patrick Boylan, Thoth, the Hermes of Egypt, Oxford 1922, besonders S. 98 ff.

[3] Siehe die Zitate aus dem Totenbuch bei v. Strauß und Torney, Der altägyptische Götterglaube I, S. 189, 190, 191.

Geheimnis'; der Tote sagt von den geheimen Dingen, die er kennen muß: ,Wisset, kundgetan hat es mir jener Thoth.' Er ist überhaupt der Verkünder des Gotteswortes, ,Herr der Gottesworte';[1] unter seinen Beinamen sind auch solche wie ,die Zunge des Atum', ,die Zunge des Re'.[2] Das alles stimmt gut zu der Rolle des מחות als Vermittler der göttlichen zuverlässigen Weisheit in Ps. 51. — Wir sahen oben (§ 6), daß die geheime Weisheit, die במחות und בסתום dem Beter in Ps. 51 geoffenbart wurde, sich auf seine Reinigung und Heilung bezog, d. h. nach hebräischer Denkweise: auf seine ,Belebung' und ,Rechtfertigung'; in den Psalmen sind die Gebete ,mache mich gesund', ,reinige mich' und ,mache mich lebend', ,rechtfertige mich', ,richte mich' usw. völlig synonym.[3] מחות in Ps. 51 ist ein Mittel zur Belebung und Rechtfertigung des Betenden. Dazu stimmt, daß es in dem Totenbuche wiederholt betont wird, daß Thoth dem Osiris und mit ihm dem mit diesem identisch gewordenen Toten ,Gerechtigkeit', d. h. ,Rechtfertigung' verschafft.[4] Thoth ist derjenige ,who loves right', ,who establishes, proclaims, gives laws'.[5] Wie in Ps. 51 bezieht auch diese Wirksamkeit Thoths sich auf Heilung der Kranken und Belebung der Toten, auf die Wiederherstellung von Gesundheit und langem Leben; Thoth ist als ,der große Magier' auch der Heilgott,[6] der Helfer der leidenden und kranken Menschen und besonders der Toten,[7] der ,determiner of length of life',[8] ,derjenige, der Lebensatem gibt',[9] überhaupt derjenige ,who drives away evil', ,the gracious one, who can avert this (evil)',[10] der den unreinen Kranken reinigt, ,the lord of purification'.[11] Dies alles kann er tun, weil zu seiner Weisheit die magischen, machtwirkenden Formeln gehören;[12] er ist

[1] Roeder, o. W. Sp. 850.

[2] Patrick Boylan, o. W. S. 189.

[3] Siehe einstweilen W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia [Beiheft 32 zur ZATW, Gießen 1917], S. 16—18. Die betreffenden Paragraphen von Gunkels Einleitung in die Psalmen sind mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

[4] v. Strauß und Torney, o. W. S. 188 ff.

[5] P. Boylan, o. W. S. 187, 195, 198, 199.

[6] Ib. S. 129 ff. [7] Roeder, o. W. Sp. 854 f. [8] Boylan, S. 188.

[9] Ib. S. 199. [10] Ib. S. 186, 200. [11] Ib. S. 188. [12] Ib. S. 92 ff.

‚gefüllt und ausgestattet mit Zaubersprüchen‘;[1] als Inhaber solcher Worte ist er eben ‚the orderer of the fate‘, ‚who determines fate‘[2] — auch מחות lernten wir in Hi. 38, 36 als eine auf das Schicksal der irdischen Dinge Einfluß ausübende Macht kennen. In Ps. 51, 8 ist מחות der Vermittler des hilfeversprechenden Orakels. Auch Thoth gibt solche lebensverheißende Orakelantwort; der Tote fragt ihn, wie lange er (in dem neuen Leben) leben solle, Thoth antwortet und verspricht ihm ‚Millionen von Millionen von Jahren‘.[3] — Ferner ist zu beachten, daß Thoth Osiris (und den anderen Toten und Leidenden) die ‚Gerechtigkeit‘ ‚gegen seine Feinde‘ verschafft;[4] er ist derjenige ‚who makes Osiris triumphant against his foes‘.[5] Der Streit wird auch als ein Rechtsstreit dargestellt.[6] Auch in Ps. 51 wird angedeutet, daß das Unheil von übelgesinnten Wesen stammt, die das Blut des Beters vergießen wollen — so muß דמים in V. 16 gedeutet werden, und wiederholt sprechen die anderen biblischen ‚Klagelieder eines Einzelnen‘ von den ‚Feinden‘, die die Krankheit verursacht haben; die ‚Rechtfertigung‘ und Heilung des Kranken ist zugleich die Vernichtung der Feinde.[7] Und auch hier das Bild vom Rechtsstreit; wiederholt beten die Leidenden, Jahwä möge sie ‚richten‘, ‚Recht verschaffen‘ im Prozeß gegen die Feinde, die sie krank gemacht haben.

Sehr bedeutungsvoll ist es nun auch, daß in Ps. 51, 8 סתום als ein Synonym zu מחות auftritt; סתום hatte hier, sahen wir, geradezu die Bedeutung eines Namens oder eines Beinamens des מחות. Auch zu den Beinamen Thoths gehören ‚the unknown‘, ‚the unapproachable‘, ‚the mysterious‘![8] — Und noch eins. Dasjenige, was durch מחות mitgeteilt wird, wurde in Ps. 51, 8 als אֱמֶת ‚Wahrheit‘ charakterisiert.

---

[1] v. Strauß und Torney, o. W. S. 190.

[2] Boylan, S. 185, 199.

[3] Wallis Budge, o. W. I, S. 412.

[4] v. Strauß und Torney, o. W. S. 188f.

[5] Boylan, S. 195.

[6] Roeder, o. W. Sp. 847.

[7] Siehe Mowinckel, Psalmenstudien I, S. 76—133.

[8] Boylan, o. W. S. 189, 190, 198. — Das Epitheton ‚der Geheimnisvolle‘ wird auch anderen Göttern, besonders dem Amon, beigelegt (Erman brieflich).

Auch Thoth ist sehr genau mit der Göttin Ma'āt, ‚the personification of physical and moral law, and order and truth', verknüpft.[1] *Ma'āt* als Appellativum wird einfach mit ‚truth' übersetzt[2] und hat eben denselben umfassenden Sinn und Inhalt wie das hebräische אֱמֶת, das auch in der engsten Beziehung zu der ‚Gerechtigkeit' steht.[3] Und wenn wir lesen, daß der Tote, der von Thoth begehrt, ins Buch des Lebens eingetragen zu werden, vor Osiris versichert, ‚that he has done *ma'āt* and purified himself with *ma'āt*',[4] so erinnert das uns doch recht lebhaft an Ps. 51, 8f., wo der Kranke versichert, Jahwä habe ihm durch מחות *ᵃmūṯ* geoffenbart, und daraufhin begehrt, ‚gereinigt' zu werden.

Nach alledem muß zugegeben werden, daß es sogar sehr gut passen würde, wenn dem Kranken in Ps. 51 seine Rechtfertigung und Heilung durch ein Wesen namens מחות = Thoth als ‚wahre' Kunde verkündet würde, und wenn dieses Wesen auch סתום ‚der Verborgene, Geheimnisvolle' genannt wird.

Andererseits ist es wohl selbstverständlich, daß gegebenenfalls Thoth in Ps. 51 nicht als ein Gott neben Jahwä, als ein rein numinoses Wesen und ein Vermittler zwischen Jahwä und den Menschen betrachtet worden sein kann. Man wird nicht leicht glauben können, daß die Religion des Psalmisten so ausgesprochen synkretistisch gewesen sei, und daß er sich des ursprünglichen Wesens des מחות bewußt gewesen sei. Man erwartet, daß der Offenbarungsvermittler bei ihm mehr ein Offenbarungsmittel geworden sei, das er in irgendeinem sichtbaren Gegenstand verkörpert gesehen habe. Dafür spricht auch Hi. 38, 36, wo מחות etwas am Himmel Sichtbares sein muß. — Das heißt aber: Thoth muß, wenn er in מחות steckt, der Name eines Gestirns geworden sein, und dann am ehesten eines Planeten.

---

[1] Wallis Budge, o. W. I, S. 416ff.

[2] Wallis Budge, Hieroglyphic Dictionary.

[3] Siehe zu diesen beiden Begriffen Johs. Pedersen, Israel, its Life and Culture, London 1926, S. 336—377.

[4] Wallis Budge, The Gods of the Egyptians I, S. 420.

§ 23. Dieses Gestirn kann aber, wenn שכוי = Suchi-Merkur ist, nicht gut Merkur sein, s. § 12. Daß Thoth = Planet Merkur sei, hat Hoffmann nicht bewiesen. In den alten einheimisch-ägyptischen Quellen wird er nie mit diesem zusammengestellt. Da ist er der Mondgott, ‚sein Gestirn ist der Mond', wie mir sowohl Spiegelberg als Erman ausdrücklich bestätigen (brieflich). Spiegelberg schreibt mir (14. Juni 1928): ‚Mir ist (aber wie gesagt, ich habe mich nicht mit den ägyptischen astronomischen Texten viel beschäftigt) über eine Beziehung des Thoth zu einem Stern nichts bekannt.' Und Erman: ‚Daß man in der allgemeinen Verwirrung der ägyptischen Religion ihn gelegentlich einem Sterne gleichgesetzt hat, ist ja möglich, aber wenn es geschehen sein sollte, so ist das jedenfalls nur eine Ausnahme und nichts Volkstümliches.' Daß Thoth in später Zeit recht häufig als Ersatz der Dekansterngötter vorkommt (Gundel brieflich), beweist nichts für eine astrale Beziehung Thots, sondern ist nur Ausdruck für seine Bedeutung als Gott der Wissenschaft und somit auch der Kalenderwissenschaft. — Wie wir schon sahen, hat der Planet Merkur im Ägyptischen den Namen Sobk und wird zwar mit dem Gotte Sobk, mitunter auch mit dem bösen Set,[1] in Verbindung gesetzt, nie aber mit Thoth. — Das einzige, was man aus älterer Zeit für eine Berührung Thoths mit dem Planeten Merkur anführen könnte, ist der Umstand, daß Thoth in mehreren Fällen im Mythus den Set ersetzt hat,[2] und daß Merkur gelegentlich der Stern des Set genannt wird. Eine dementsprechende Gleichsetzung ist aber nie ausdrücklich vorgenommen worden. — Es mag sogar zweifelhaft sein, ob das auch in hellenistischer Zeit geschehen ist, nachdem Thoth mit Hermes-Mercurius identifiziert worden war; auch dann scheint er nicht ausdrücklich mit dem Planeten Merkur in Verbindung gesetzt und sein Name nicht als Bezeichnung für diesen verwendet zu sein. Unter den Göttern, die nach der Angabe des Achilles Tatius (Isagoge, cap. 17) von den Ägyptern als Planetgötter betrachtet worden sein sollen, ist nicht Thoth: Saturn ist

[1] Siehe Wallis Budge, Hieroglyphic Dictionary, S. 707a.

[2] Roeder in Roschers Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie, Bd. 5, Sp. 848.

der Stern der Nemesis (d. i. der Isis oder der Nephtys),[1] Jupiter der Stern des Osiris, Mars der Stern des Herakles (d. i. Harschesi),[2] Merkur der Stern des Apollo (d. i. Horus),[3] Venus der Stern der . . . [im Texte ausgefallen].[4] Weder der Artikel ‚Planetae' in der ersten Auflage von Paulys Realencyclopädie (Bd. 5, 1845, s. S. 1671) noch der von ihm herangezogene Bailly, L'histoire de l'astronomie ancienne (Paris 1775), die sich beide auf die genannte Stelle bei Achilles Tatius berufen, bieten irgendwelche Belege aus klassischen Autoren für eine Gleichsetzung Thoth-Merkur, und Hoffmanns Umweg über den phönikischen סכון scheint zu zeigen, daß er auch keine kennt. Die Gleichsetzung Thoth-Merkur ist somit überhaupt sehr zweifelhaft.

Das einzige, was ich über eine mögliche Verbindung von Thoth mit dem Planeten Merkur habe finden können, ist eine Notiz in dem arabischen Fihrist (abgeschlossen im Jahre 987 n. Chr.), auf die ich durch Boll[5] aufmerksam geworden bin, daß Hermes der Aufseher des Hauses des Merkur war. Da diese Notiz in Verbindung mit einer Erwähnung der Dekanen und der Planetenbezirke steht und da ‚Hermes' hier als ein menschlicher Weiser neben ‚Tinkelos dem Babylonier' und ‚Ṭinḳeros dem Babylonier' erwähnt wird und somit wohl sicher der Hermes der hermetischen Literatur und ägyptisch-hellenistischen Ursprungs ist, so darf man annehmen, daß hinter diesem ‚Hermes' der ägyptische Thoth steht. Die späte und verworrene Notiz beweist aber höchstens, daß Thoth infolge der Identifizierung mit Hermes gelegentlich in Verbindung mit dem Planeten Merkur gesetzt worden ist, streng genommen aber eigentlich nur, daß Hermes und Merkur zusammengehören, was wir auch sonst wüßten. Eine bewußte Verbindung von Thoth mit dem Planeten

---

[1] Erman, Die ägypt. Religion[2], S. 260; Lepsius, Chronologie der Ägypter I, S. 92.

[2] v. Strauß und Torney, Die altägypt. Götter I, S. 138. Nach Lepsius, o. W.: Harueris.

[3] Erman, o. W. S. 196.

[4] Siehe Lepsius, o. W. Die Angaben des Achilles Tatius stimmen nicht mit den alten einheimischen Quellen.

[5] Sphaera, Neue Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder, Leipzig 1903.

Merkur auch nur für die ältere hellenistische Zeit Ägyptens ist damit nicht bewiesen.

Es wäre vielleicht nicht ganz ausgeschlossen, daß Thoth in assyrischer oder wohl eher persischer Zeit mit dem babylonischen Nabû und dadurch mit dem Planeten Merkur identifiziert worden sei; vgl. die Mischung von Babylonischem und Ägyptischem in שׂוכי* oben § 18. Irgendwelche Belege dafür gibt es aber nicht.

Wenn Thoth überhaupt dem Planeten Merkur gleichgesetzt worden ist, so wird man somit annehmen müssen, daß das als eine Folge der Gleichsetzung mit dem griechischen Hermes geschehen sei. Dann fragt es sich aber, ob man eine solche Identifizierung schon im Buche Hiob finden könne. Man könnte sich vielleicht denken, daß die besagte griechische Gleichsetzung schon in voralexandrinischer Zeit zu den Juden in Südpalästina gekommen wäre — wenn sie so früh oder wenn sie überhaupt stattgefunden hätte, was aber mindestens sehr zweifelhaft ist. — Nichts spricht somit dafür, daß wir in טחות-Thoth den Planeten Merkur zu suchen haben.

§ 24. Es fragt sich dann, ob Thoth mit irgendwelchem anderen Stern zusammengestellt worden ist. — Kann טחות etwa der Mond sein? Thoth ist ja der Mondgott, ‚sein Gestirn ist der Mond‘ (Erman). Dann müßte er wohl, da er auch טתום genannt wird, der Schwarzmond, bzw. der verfinsterte Mond sein, und dann könnte man vielleicht שׂכוי als *sāk̄ūj ‚der Erspähte‘, ‚der Geschaute‘ lesen und als die Neumondsichel, bzw. als den nach der Verfinsterung wieder zum Vorschein kommenden Mond auffassen.

Gegen diese Deutung spricht aber: 1. daß Thoth der Gott des sichtbaren, siegreichen Mondes ist, als solcher aber wohl nicht ‚der Verborgene‘ genannt werden kann,[1] 2. daß sowohl das Unsichtbarwerden als die Verfinsterung des Mondes jedenfalls in der

---

[1] Als Gott der geheimnisvollen Weisheit ist er zwar ‚der Verborgene‘ genannt worden, s. S. 32 und unten § 26.

babylonischen Astrologie immer unglückliche Vorzeichen waren,[1] und 3. der Umstand, daß das Hebräische schon so viele Wörter für Mond und Neumond hat, daß man nicht recht begreift, wie sich neue Fremdwörter dafür haben einbürgern können.

Erwähnt sei hier, daß in den späthellenistischen Darstellungen und Beschreibungen des nach seinem Ursprung wohl babylonischen Dodekaoros (s. Boll, Sphaera, S. 295 ff., derselbe, Artikel Dodekaoros bei Pauly-Wissowa) auch ein Sternbild des Ibis vorkommt, dessen göttlicher Herr und Lenker der ibisköpfige Thoth ist (ib. S. 322, vgl. S. 233). Das ist aber eine so späte und ihrem Ursprung nach unägyptische Konzeption, daß sie für uns hier nicht in Betracht kommen kann; daß die Judäer zur Zeit des Hiobgedichts eine so junge und nicht-volkstümliche Vorstellung übernommen haben sollten, ist nicht anzunehmen.

Zweifelhaft mag sein, ob das sowohl in dem Dodekaoros und unter den Dekansternbildern in Dendera als auch in älteren Darstellungen vorkommende Sternbild des Affens (d. h. des Pavians) ursprünglich als ein Bild des Thoth gedacht war, wenn auch sicher ist, daß der Pavian als ein heiliges Tier des Thoth galt. Späte astrologische Verfasser haben jedenfalls diesen Affen in Verbindung mit Thoth gesetzt (s. Boll, Sphaera, S. 218), was aber für uns ebensowenig in Betracht kommen kann wie der soeben genannte Ibis.

Über Thoth als Vertreter der Dekane s. oben S. 34.

§ 25. Bei Ideler, Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen (Berlin 1809), S. 243, lesen wir, daß die Ägypter den Sirius Thoth nannten; dieselbe Behauptung findet sich wieder in dem oben § 1 erwähnten, 90 Jahre jüngeren Buch von R. H. Allen, S. 124, jedoch ohne irgendwelche Quellenangabe. Als Beweis für seine Behauptung verweist Ideler auf seine Historischen Untersuchungen über die astronomischen Beobachtungen der Alten (Berlin 1806), S. 70 ff. Hier steht aber nur: ‚Mehrere Alten versichern,

---

[1] Siehe Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr. II, S. 510 ff., und übrigens im Register s. v. *bubbulum* und Mondfinsternis.

der Hundsstern habe bey den Ägyptern Sothis (Σῶθις) geheißen. Beym Vettius Valens wird er Seth (Σήθ) genannt. Unstreitig sind nun Thoth, Seth und Sothis ein und dasselbe, nur verschieden ausgesprochene Wort' (!). Ideler lehnt sich hier wahrscheinlich an den von ihm auch sonst benutzten und zitierten Bailly an, der in seinem L'histoire de l'astronomie ancienne (Paris 1775), S. 161f., schreibt: ,Comme elle [d. i. Sirius] sembloit ne se montrer que pour avertir, on la nomma Taaut, c'est-à-dire, le chien; d'où elle retint le nom de canicule.' Bailly beruft sich hierfür auf Pluche, Histoire du ciel, tome I, p. 37sqq.[1] Hier heißt es: ,Elle [d. i. der Stern Sirius] les avertissoit du danger : de-là vient qu'ils la nommoient Thaaut ou Tayaut, le Chien. Ils la nommoient aussi l'Aboyeur, le Moniteur, en Egyptien anubis, en Phénicien hannobeach הנבח' (p. 42). — Auch bei Pluche finden sich keine Beweise aus klassischen Autoren. Die Identifikation von Thoth und Sirius beruht lediglich auf gelehrten Kombinationen der neueren Zeit; ein ägyptisches oder koptisches Taaut = Hund gibt es nicht. Bei Pluche ist auch zu ersehen, wie man zu der genannten Identifizierung gekommen ist. Anubis, der bei den Ägyptern neben Thoth als ψυχοπομπός auftritt, ist von den Griechen mit Hermes identifiziert worden (Hermanubis).[2] Dasselbe gilt auch von Thoth. Beide Gleichsetzungen setzt Pluche voraus: ,Thotes ou Anubis' p. 56, s. die Beschreibung von Anubis p. 54: ,Anubis... avoit des ailes aux piés.' Da Anubis nach den Griechen einen Hundskopf hatte,[3] so hat Pluche seinen Anubis-Thoth mit dem ,Hundsstern' — obwohl dieser von den Ägyptern nicht so genannt wurde — und dem hebr. נבח ,bellen' zusammengestellt und hat dem Namen Thoth die Bedeutung ,Hund' beigelegt; dabei stützt auch er sich auf den vermeintlichen

---

[1] Histoire du ciel, où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie, et les méprises de la philosophie, sur la formation des corps célestes, de toute la nature. Nouvelle édition, avec figures. Tome premier. Amsterdam, chez Jean Neaulme, librairie. MDCCLIX. Ohne Verfassername; auf dem Exemplar der Univ.-Bibl. in Oslo ist mit Feder hinzugefügt: Par Noël Pluche (auf dem Titelblatt mit Bleistift: [Noël-Antoine Pluche]).

[2] Siehe Ed. Meyer, Artikel Anubis in Roschers Lexikon.

[3] In Wirklichkeit: Schakalkopf.

Gleichklang Sothis und ‚Thotes' (o. W. S. 43, N. a; s. ferner S. 276ff.), wie er auch, ähnlich wie Bailly, *σηριος-sirius* mit dem hebr. שיחור = der Nil zusammenbringt.[1]

Da Ideler, wie mir Prof. W. Gundel, Gießen, freundlichst schreibt, ‚wesentlich auf Kircher oder Scaliger[2] fußt', so könnte es naheliegen, die Quelle dieser Kombinationen bei einem dieser Gelehrten zu suchen. Ich habe aber so etwas bei ihnen nicht finden können, weder in Scaligers Opus de emendatione temporum (Genf 1629)[3] noch in Kirchers ägyptologischen Werken, von denen ich die folgenden an der Hand der Indizes durchblättert habe: Prodromus coptus sive aegyptiacus. Romae, Typis S. Cong. de propag. Fide 1636; Obeliscus Pamphilius. Romae 1650; Obelisci Aegyptiaci nuper inter Isaei Romani rudera effossi interpretatio hieroglyphica. Romae 1666; Oedipus Aegyptiacus... 3 Tom. in 4 voll. Romae 1652—1654; Sphinx mystagoga sive Diatribe hieroglyphica de mumiis. Amsterdam 1676. Scaliger hat von solchen sprachlich-etymologischen Kombinationen sehr wenig (vgl. op. cit. p. 391); auch nicht Kircher, dessen phantasievolle Betrachtungen über Thoth (Thaaut usw.) man in seinem Prodromus coptus, p. 251 sqq., lesen mag, hat eine Identifizierung mit Sothis = Sirius vorgenommen; vgl. op. cit. p. 147f. Eine Veranlassung zu einer solchen hat wohl aber Scaliger den Späteren dadurch gegeben, daß er, wie auch Kircher, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache hinlenkte, daß der erste Monat des mit dem Frühaufgang des Sirius anfangenden ägyptischen Jahres Thoth war; dadurch wurde eine sachliche Beziehung zwischen Thoth und Sirius nahegelegt. — So muß ich einstweilen Pluche, der auf den Wegen Kirchers weitergewandert

---

[1] Die Formen Taaut, Thaaut, Tayaut bei Pluche und Bailly gehen auf Philon Byblios zurück, s. Stephanus Thesaurus. Die Philonfragmente s. Fragmenta Historicorum Graecorum, Vol. III, S. 560ff.

[2] Joseph Justus Scaliger, geb. 1540, † 1609.

[3] Josephi Scaligeri Julii Caesaris f. Opus de emendatione temporum: Hac postrema editione, ex auctoris ipsius manuscripto, emendatius, magnâque accessione auctius. Addita veterum Graecorum fragmenta selecta, quibus loci aliquot obscurissimi Chronologiae sacrae et Bibliorum illustrantur: Cum notis eiusdem Scaligeri. Genevae, Typis Roverianis MDCXXIX.

ist, für den Urheber der genannten Kombination halten. Das näher zu untersuchen habe ich keine Gelegenheit; es genügt mir, die Gründe aufgezeigt zu haben, auf die sich die Kombination von Thoth und Sirius stützt; damit wird, hoffe ich, die Behauptung, die noch R. H. Allen kritiklos von den Kombinationen der Kindheit moderner Wissenschaft übernommen hat, daß die Ägypter den Sirius Thoth genannt haben, aus den Darstellungen der Geschichte der Astronomie verschwinden.

Denn das geht jedenfalls sicher aus den Worten Idelers, Baillys und Pluches hervor, daß sie, und damit sicher auch ihre eventuellen Gewährsmänner, keine ausdrücklichen Zeugnisse bei klassischen Autoren für eine Gleichsetzung Thoth = Sirius haben aufbringen können. Auf meine Frage bestätigt mir auch freundlichst Prof. W. Gundel, daß es keine antiken Belege für diese Gleichsetzung gibt (Brief vom 2. Oktober 1928), und verweist übrigens auf seinen Artikel ‚Sirius' in der neuen Bearbeitung von Pauly-Wissowa.[1]

Eine Zusammenstellung von Thoth und Sirius ist nun auch den einheimisch-ägyptischen Quellen ganz fremd. Die von mir befragten Ägyptologen Erman, Ranke und Spiegelberg bestätigen mir einstimmig, daß es eine solche nicht gibt (s. oben § 21). Sirius, ägyptisch *sopdet*, griechisch Σῶθις, ist der Stern der Isis (Erman brieflich), gelegentlich auch, wie so viele Sterne, mit Horus zusammengestellt,[2] später oft mit der Nilgöttin Sati identifiziert;[3] Thoth ist der Mond.

Könnte aber nicht dennoch eine Zusammenstellung von Thoth und Sirius stattgefunden haben? Einiges könnte wenigstens dazu geführt haben. Sirius war bekanntlich der Anzeiger der Nilüberschwemmung. In Verbindung mit dieser scheint auch Thoth gebracht worden zu sein, wenn der Tote im Totenbuche sagt: ‚Aufgetan habe ich den Spendekrug des Thoth-Hapi, des Herrn des Horizonts nach

---

[1] ‚Thoth kommt als Ersatz der Dekansterngötter öfters vor, aber gerade hier **nie** als Gott oder Seele des Sirius', schreibt mir Gundel am 15. Januar 1929 [Korrekturzusatz].

[2] v. Strauß und Torney, o. W. S. 119.

[3] Siehe Roeder in Roschers Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie, Bd. 4, Sp. 1276 f.

diesem seinem Namen: Thoth, der Landbedecker.'[1] — Mit dem heliakischen Aufgang des Sirius fing das ägyptische Jahr an; der erste Monat des Jahres war dem Thoth geweiht. — Zu der Wissenschaft des Thoth gehörte auch die Kalenderwissenschaft,[2] für die der Siriusstern von besonderer Bedeutung war. — An diese Anschauungen könnte eine Zusammenstellung von Thoth und Sirius angeknüpft haben. Es finden sich aber keine Anzeichen dafür, daß sie wirklich stattgefunden habe; erst die ,mythosophische' Wissenschaft der neueren Zeit (Pluche usw.) hat, wie wir sahen, diese Kombination vorgenommen. — So fehlt denn auch jede Grundlage für die von Cheyne vorgenommene Deutung von מחות auf den Sirius (s. § 1), die er auch nur auf Grund einer ganz unbegründeten Textänderung vorgenommen hat.

§ 26. Wenn מחות = *dḥwtj* ist und wenn die Juden mit diesem Namen einen Stern, am ehesten einen Planeten, bezeichnet haben, so müssen wir darin den Planeten Saturn, sonst כיון *kaiwān* oder *kēwān* genannt, sehen.

Mit diesen scheinen die alten Ägypter tatsächlich Thoth zusammengestellt zu haben. Thoth ist (als Mondgott) ,der Stier unter den Gestirnen' oder ,der Stier des Himmels'.[3] Denselben Namen führt aber auch Saturn: Ḥern-p-ka ,Horus der Stier',[4] vollständiger ,Horus, der Stier des Himmels'. — Zwar ist der Himmelsstier als Saturn = Horus; das ist aber eine Titulatur, die alle Planeten erhalten;[5] wenn Saturn ,Horus, der Stier des Himmels' ist, so ist er eben damit dem Horus-Thoth gleichgesetzt worden.

Dazu kommt nun auch, daß Saturn-מחות neben Merkur-שׂוכי* in Hi. 38, 36 sehr gut paßt. Merkur und Saturn sind in der babylonischen Astronomie gewissermaßen Paarsterne, die in den Planetenlisten

---

[1] Siehe v. Strauß und Torney, o. W. S. 190.

[2] Siehe Roeder in Roschers Lexikon, Bd. 5.

[3] Roeder, o. W. Sp. 845.

[4] Nach Wallis Budge, Hieroglyphic Dictionary.

[5] Erman, Ägypt. Religion², S. 14. Mars ist ,der rote Horus', Jupiter ,Horus, der Stern des Südens' usw.

sehr häufig nebeneinander stehen.[1] Ihre babylonischen Namen *šaḫīṭu* ‚der Läufer' und *kaj(a)mānu* ‚der Beständige' drücken einen beabsichtigten Gegensatz zwischen eben diesen beiden Paarplaneten aus[2] und heben sie dadurch unter den anderen besonders hervor.

Zwischen dem ägyptischen Thoth und dem babylonischen Planeten Saturn besteht auch die Übereinstimmung, daß sie beide die Gerechtigkeit vertreten. Über Thoth als Gott der Gerechtigkeit und Rechtfertigung s. oben § 22. Saturn weist in der babylonischen Omenologie fast immer auf ‚Gerechtigkeit und Treue', ‚Gerechtigkeit und Beständigkeit' hin.[3] Das paßt auch sehr gut zu Ps. 51, 8, wo durch מחות ein Orakel über die Rechtfertigung und Heilung des Betenden gegeben wird (vgl. § 22). Wie מחות in Ps. 51, so ist Saturn bei den Babyloniern meistens ein glückverheißendes Vorzeichen. Daneben kommt freilich auch die entgegengesetzte Auffassung vor, nach der Saturn ein Unglücksplanet ist.[4] Desgleichen auch in der griechischen Astrologie.[5] — Zu beachten ist auch, daß Saturn bei den Babyloniern zu der Weisheit in Beziehung steht: ‚Sind Saturn und Mond gleichzeitig, so wird der König des Landes an Weisheit zunehmen';[6] Saturn ist hier gewissermaßen ein Vermittler der Weisheit an den Empfänger des Omens, vgl. Ps. 51, 8 ‚durch םתום (= מחות) lehrst du mich Einsicht'. Diese Beziehung zur Weisheit findet sich auch in der griechischen Astrologie: ‚Le caractère astrologique de l'astre (d. i. du Saturn) fut celui d'un vieillard prudent, grave, un peu triste, capable de nuire sans être foncièrement malveillant, chez qui les aptitudes intellectuelles prédominent sur les facultés physiques.'[7] — Das Epitheton םתום, das מחות in Ps. 51, 8 erhält,

---

[1] Siehe A. Jeremias, Handbuch der altorient. Geisteskultur, S. 81 ff., 89 ff., besonders S. 82 und 96. Derselbe, Artikel Sterne, babylonische, in Roschers Lexikon, Bd. 5.

[2] Vgl. Jastrow, Relig. Babyl. u. Assyr. II, S. 448 f.

[3] Siehe Jastrow, o. W. II, S. 659 ff., und die da abgedruckten Omentexte.

[4] Jeremias in Roschers Lexikon, o. St.

[5] Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, S. 93 ff.

[6] Jastrow, o. W. S. 662.

[7] Bouché-Leclercq, o. W. S. 94. Die Sperrungen von mir.

wird sich dann ursprünglich auf Thoth als ‚Herrn der Geheimnisse‘, ‚Herrn des (geheimnisvollen) göttlichen Wortes‘ bezogen haben; ausdrücklich wird, wie wir oben S. 32 sahen, Thoth in den ägyptischen Quellen ‚der Verborgene‘, ‚der Geheimnisvolle‘ o. ä. genannt; wenn dieses Epitheton verschiedenen anderen ägyptischen Göttern, z. B. Amon, beigelegt wird (Erman brieflich), so liegt vielleicht eine Übertragung eines Namens des Thoth vor.

Ist nun obige Erklärung richtig, so haben wir bei מחות dasselbe Verhältnis wie bei שׁוכי*: der Name und ein Teil der damit verbundenen Vorstellungen (so das Epitheton ‚der Verborgene‘)[1] sind ägyptisch, meistens sind aber die Vorstellungen babylonisch.[2]

§ 27. Wir rekapitulieren das Ergebnis unserer Untersuchung, das freilich mehr per viam exclusionis als durch positiv zwingende Beweisführung gewonnen ist: שׁכוי ist höchstwahrscheinlich mit Hoffmann als verschriebenes שׁוכי*, der ägyptisch-koptische Name des Planeten Merkur, aufzufassen; מחות kann, ebenfalls mit Hoffmann, als dasselbe Wort wie der ägyptische Gottesname Thoth aufgefaßt, dann aber nicht auf Merkur, sondern auf Saturn gedeutet werden. Die von den Juden mit diesen Planeten verbundenen Vorstellungen sind zum großen Teil babylonischen Ursprungs. — Unser Ergebnis bestätigt den Eindruck des ‚Synkretistischen‘ in der jüdischen Astronomie und Astrologie; vgl. meinen in § 1 erwähnten Aufsatz.

---

[1] ‚Es gibt, soweit mir bekannt ist, bei den Babyloniern keinen Stern, der „der Verborgene“ oder „Geheimnisvolle“ bedeutet‘, schreibt mir Dr. Ernst F. Weidner freundlichst (13. August 1928).

[2] Zu den obigen Gründen für eine Identifizierung von Thoth und Saturn könnte vielleicht auch der folgende kommen: ägyptisch *teḥt, teḥt-t, teḥ (ti)*, koptisch ⲧⲁϩⲧ heißt ‚Blei‘; das Blei ist aber das Metall des Saturn, s. A. Jeremias, Handbuch der altorient. Geisteskultur, S. 86 ff. Dann wäre מחות = Saturn ‚der Bleiplanet‘, dann aber der Zusammenhang mit dem Gottesnamen Thoth aufzugeben, es sei denn, daß schon die Ägypter des Gleichklangs wegen eine Zusammenstellung von Thoth und ‚Bleiplanet‘ vorgenommen hätten, an sich möglich, aber nicht bezeugt.

Übersicht über den Inhalt.

Oslo, im Oktober 1928.

Notes on the Dialect of Khūr and Mihrijān.

By

W. Ivanow, *Calcutta.*

Since my paper on the Anārakī and Khūrī dialects has been published (‚Two dialects spoken in the Central Persian desert', JRAS., 1926, pp. 405–431), I have recovered my earlier notes made on the spot in that part of Persia in the summer of 1913. They offer substantial additions to the former paper with regard to the Khūrī, and therefore it seems worth while to publish them here. As to my earlier notes on the Anārakī, they are in full agreement with those of 1919, on which the paper in the JRAS., 1926, is based. Besides, the recently published volume of O. Mann's ‚Kurdisch-Persische Forschungen', Abt. III, Band I (Die Mundarten von Khūnsār, Maḥallāt, Naṭanz, Nāīn, Samnān, Sīvand und Sō-Kohrūd, bearbeitet von K. Hadank, Berlin und Leipzig, 1926), contains a chapter specially devoted to the Nāinī (pp. 117–193) which is practically identical with the language of Anārak. O. Mann gives a large number of specimens, which present a fair idea of the dialect. I will therefore confine myself to a few additional notes and remarks which may be useful to students.

The information about the Khūrī dialect on which the present paper is based was collected in the villages of the district of Khūr, namely in Mihrijān, ʿAbbāsābād and Garmew (Garmāb). In Mihrijān which was formerly a large village, but which in 1913 scarcely contained more than 40–50 families, I had to deal with a crowd of local peasants, who came out to gaze at the rare sight of a foreigner in this isolated hamlet. They all were keen to correct each other, so that the materials collected may be regarded as reliable. In ʿAbbāsābād, a little hamlet near a *rabāṭ* further West on the same Khorasan-

Isfahan road, my informers were several old men, who came to chat and ask for cures from their numerous diseases. In Garmew I could not take notes on the spot, but I found one of the inhabitants in Anārak, who proved to be quite intelligent.[1]

In these three places the dialect differs very little, except in Garmew, where divergencies in the dictionary may be seen, and all three villages consider they speak the same language as the Khūrīs. Special emphasis must be given to the fact that not only are different individuals belonging to the same hamlet pronouncing the same word in a manner which appears to all practical purposes to be a different idiom, but also the pronunciation of the same term is, without any apparent reason, greatly altered by the same individual in the course of conversation. Occasionally there are differences in accent, and different individuals usually render the same word differently, or give a different verbal form to render that of the colloquial Persian into their dialect. Strange to say, it very often appears that they do not feel any difference between the tenses of the verb, and it requires much labour and patience to ascertain which tenses they are using in each particular case. This is very difficult, because it is useless to ask them to repeat the sentence, or to read to them what has been written at their dictation. They will either agree out of politeness that it is perfectly correct, or they will offer quite a different version in translating this or that expression.

In circumstances such as these it is impossible to suggest exhaustive generalizations. There are very many points which appear doubtful, and it is necessary to mark all of them with a query.

The principal phenomena of Khūrī phonology and morphology have been summed up in my former paper and now I have but to amplify them from the new notes. The list of verbs and other expressions can also be supplemented by new additions. Although I

---

[1] For economy of space I will refer further on to the notes made at Mihrijān under the letter M, those at 'Abbāsābād, A, and to the information received from the native of Garmew, as G.

entered every word that I heard into my note-book, as did Zhukovski and Mann, for economy of space I here give only those terms which differ considerably from those of literary Persian.

The system of transliteration remains the same as in the preceding paper. The abbreviations of the grammatical terms and of the publications which are frequently referred to here, are also the same as there (p. 412).

I. Khūrī Phonology and Morphology.

It may be safely stated that the dialect spoken in Khūr-i-Biābānak, Mihrijān, and a few small hamlets in their vicinity—which for brevity may be styled ‚Khūrī'—is phonetically characterized by three principal peculiarities, which are not so common in other Persian dialects so far as they are known at present:

(1) *o*-colouring of the sounds which in LP and in many Persian dialects appear as *a*, *ä*, *e*.

(2) substitution of *g* for the sound which in LP and dialects appears as initial *b*.

(3) substitution of *f* for the group of *khw*.

There are indeed exceptions to these general rules, but they are by no means very numerous.

Notes on vowels: *a*) As mentioned in my former paper (p. 423), it is very difficult to decide whether or not this *o*-colouring of the general *a*, *ä*, *e* is due to the wholesale prolongation into *o* = *å*, which is generally believed to be the phonetical equivalent of the orthographical LP *ā*. In one particular case, where exactly the same phonetical ingredients are present, this seems to be not so: *god* = LP *bād*, but *gud* = LP *bad*. It must be emphasized that as far as it is possible to observe without special instruments which may precisely measure the relative duration, ‚length', of the sound, this *o* or *å*, which corresponds to the LP *ā*, is rarely a long sound. This may be seen also from its being occasionally reduced in

pronunciation to *i*, cf. *kirt* = LP *kārd*, *bilo* = LP *bālā*, &c., so often seen in the Sabzawari.[1]

On the other hand, there are occasional instances of *ā* being rendered by a diphthong *äy*, cf. *lehäyf* = Arab.-Pers. *liḥāf*, just as in the Sabzawari there is *bäyzi* for *bāzī*.[2] It may be added here that this diphthong *äy* or *ey* appears here also for *ū* as in *deyri* = LP *dūr*, or for ī, cf. *seyr* = LP *sīr* (G).

b) It must be noted that the peculiar manner of pronunciation, probably ‚slackness' of lips, renders the vowels in the dialects of the Central Desert particularly elusive in their tone or timbre, unless sharply accented. It is absolutely impossible to draw lines between *ä*, *e*, *i*, *ị*, *u*, *ü*, *o*, and even diphthongs *iu*, *iv*, *iw*, or *ow*. For instance the word LP *barra* is pronounced here *girow*.

c) Alteration of LP *ū* or *u* into *i* (probably through *ü*) is quite common in all Persian and even in some Kurdish dialects, as also are common cases of ‚dulling' of different vowels into *u* in nasal environs: *dushmun* = LP *dushman*, *bunä* = Khorasani *bana*; *nufk* = LP *nāf*; *guft* = LP *bāft*, &c. A peculiar case is *rúsha* = LP *raushan*, with a strange transfer of the accent.

It is strange that this ‚dulling' of the sound into *u* may be observed even in the cases with the guttural *ŋ*, cf. *tuŋg*, *toŋg* = LP *taŋg*. This is rarely observed in the ‚bazari', and apparently never in Khorasani.[3]

d) Nasalization generally is quite irregular, as far as its cases may be observed in Khūrī. Sometimes *n* disappears even from the root, as in *sig*, *sik* = LP *sang*, or *geshi* = *gushnä*, LP *gurusna*. On the other hand, it appears where it should not be expected, as in *nemenk* = LP *namak*.

Notes on consonants: *a*) Labials undergo different alterations. Slackening of an intervocalic labial into *w* is quite common, cf. *sewek*

---

[1] See W. Ivanow, ‚Rustic poetry in the dialect of Khorasan', JASB., vol. XXI, 1925, p. 246.

[2] Ibid., p. 240. [3] Ibid., p. 247.

= LP *subuk*; *sewi* or *sebi* = Ar. LP *ṣubḥ*, &c. Final labials not only become *w* as in Khorasani,[1] but are often quite inaudible in pronunciation, cf. *gunno* = LP *gandum*; *khu* = LP *khwāb*, &c. Cases as *kulow* = LP *kulah*, or *siyow* = LP *siyāh*, &c., may be explained not as alterations of *h* into *w*, but simply as prolongation of final *o* into a diphthong *ow*, with the loss of final *h*.[2] A strange case is *hizun* = LP *zabān* (*zafān*, *zawān*). Here *h* may be simply an aspiration. There are also strange cases of *w* = *y*, as in *giyo* = LP *biwa*; or *keysh*, *keyzh* = LP *kafsh* (*kaush* in the ‚bazari').

b) The peculiar Khūrī *g* for LP initial *b* may be illustrated by many additional instances: *gulk* = LP *barg*; *gud* = LP *bad; gos* (and *ģas*) = LP *bas*, &c.

c) The sound *g* sometimes corresponds to *j* in LP, cf. *zangir* = LP *zanjīr*; *guwa*, *giwa* = LP *jubba*; *gius* = LP *jauz*; *Mehrigun*, *Mehrikun* = *Mihrijān*, &c.

d) *h* may be added not only as an aspiration at the beginning of the word, but may occasionally be used as a glide, cf. *ohen*, apparently for the LP *āʾīna*, mirror. There are apparently no traces of *h* becoming *y* when final or intervocal, as is observed in the Khorasani and some other dialects.[2]

e) Initial *kh* may be pronounced as *k*, as already mentioned in my former paper (p. 424), cf. *kirus* = LP *khurūs*; *kuruj* = LP *khargūsh*, &c.

f) As an instance of the substitution of *f* for the group *khw* being due to some physiological peculiarities of the local manner of pronunciation, the word *afol* = Ar. LP *aḥwāl* may be quoted:

Biu to men-e to üz del bidor shem[3]
zi Samarkand-u Bukhoro dirtor shim
beshim üz hajiune haj afol begirim
ki deri gos-ü yo dirtor shim.

---

[1] Ibid., p. 249. [2] Ibid., p. 247–248.

[3] This is a rendering into Khūrī of a popular rustic quatrain. The *e* in *men-e* is simply a phonetic variant of the conjunction *-u* or *wa*.

Come, let me and thee go away in anger,
go further than Samarqand and Bukhara.
Let us go and ask the *ḥājjīs* (returning) from the *ḥajj*,
if it is far enough or if we should go farther.

g) The dentals often follow rules similar to those of the rustic Khorasani.[1] Initial *d* is very often hardened into *t*, and even to a sort of a cerebral *ṭ*, cf. *ṭi* = LP *āmad*; *ṭiwol* = LP *dīwār*, &c. The final *d* is very often inaudible, cf. *kili* = LP *kalīd*; *zi* = LP *zūd*, &c. Intervocalic *d* may sound as *y*, cf. *choyor* = LP *chādir*; *biyor* = LP *bīdār*, &c.

h) Sibilants are altered very irregularly. Besides, there is always a confusion in the final sounds of *z* and *s*, *zh*, *j* and *sh*, which depends on phonetical environs. Peculiar are the cases of *haut* = Ar. *hauḍ*, in Persian *hauz*; also *keyzh* = Ar. LP *kafsh*; *zuk* for *suk* (LP *shikam*), &c.

Quite in accordance with the rules of the ‚slang' in the ‚bazari', the group *nd* is often pronounced as *nn* or simply *n*: *gunno* = LP *gandum*; *ennozä* = *andāza*, &c.

i) Groups of consonants have been sufficiently dealt with in my former paper, see p. 424. It may be added that the verb ‚to fall', which is in this dialect of the same origin as in Kurdish, preserves its original *f* in the stem of the Preterite, *koft*.

Notes on morphology: *a*) Personal pronouns vary in pronunciation. 1st p. sing. *mu*, *mo*, occasionally *mį*, *men*, even *me* in oblique case: *owe me do* (or *owäm edo*?) *to beferem* = give me some water to drink. 2nd p. sing. is *tu*, *to*. 3rd p. sing. is variously pronounced as *i*, *u*, *eu*, *ew*, *iv*, *iw*, *eyw*, *iyw*. 1st p. plur. is rarely *mo*, usually *emme*, *eme*, *emmey*, *emu* (*emehu* in accented cases). 2nd p. plur. is *shumo*, *shume*, *ishme*, *shumey*. 3rd p. plur. is *iho*, *eyho*, *iyho*, *eywun*. I am not quite certain whether I was correctly understood by my informers when in two cases I got *ahe*, *ohe*, pl. *ahu*, *ohenu* (M) for LP *ū*, *ān*.

The suffix of the oblique case *ro* = LP *rā* is rarely used.

---

[1] ‚Rustic poetry, &c', p. 248.

b) It is peculiar that adjectives usually receive the suffix *-i*, even those which in LP and the ‚bazari‘ have not got it: *ispidi* = LP *safīd*; *sauzi* = LP *sabz*; *deyri* = LP *dūr*; *geshi* = LP *gurusna*, ‚bazari‘ *gushnü*, &c. Probably the diminutive suffix is *-u* as in *keysu* = LP *kih* (cf. Khorasani *kuchulu*, from *kuchik*); *pusu* = young, obviously from *pus* = son, boy.

c) The difference between the modal prefixes *d-* (*t-*) and *bi-* is not perfectly clear; in their shadings they closely approach the LP *mī-* and *bi-*, but occasionally do not coincide, especially *d-*.

d) The prefix *ha-*, *h-*, mentioned in my preceding paper (p. 425), in some case sounds exactly as Kurdish *har-*, cf. *har-giruftom* (M). Some individuals pronounce the aspiration softly, *ar-*. It is peculiar that unlike to Kurdish, it may be often pronounced as *hi-*, *he-* (although it may be doubtful whether this is an aspirated form of the modal prefix *e-*, *i-*, known in some dialects, as in the Anārakī).

e) Although these modal prefixes are more often used with the verb than *bi-* and *mī-* in LP, the verb may be free of them in a connected narrative, cf. *dere he kor* = *dar wā kun*; *oyerish kor* = make fire, &c.

f) Personal suffixes of the verb are also differently pronounced: 1st p. sing. *-om*, *-um*, rarely *-üm*; 2nd p. sing. *-i*, *-yi*, *-y*, *-e*; 3rd p. sing. *-e*, *-ü*, rarely *-u*. In the plural, 1st p. has *-im*, *-em*, rarely *-um*; 2nd p. *-id*, *-it*; 3rd p. *-en*, *-in*, *-un*, rarely, apparently only in the auxiliary verb *-ándi*, *-ánde*.

The suffixes used for the formation of the Preterite are the same as the possessive suffixes, except that they are in the 3rd p. sing. *-i*, and in the plur. *-un*, *-en*.

g) Students of Persian dialects often take for granted that the system of the verb with regard to its tenses is identical with that of the verb in the LP. There are indications that this presumption is rather premature. It is remarkable that even educated people, whose mother tongue is one of the Persian dialects, render the forms of the LP verb in different ways, showing that their feeling of the modal prefixes and shadings of the sense of every form are not

exactly the same as should be according to school grammars. It is impossible to rely on their renderings of the isolated verbal forms, because for them they use ‚literal equivalents' which may not be those which are ordinarily used in conversation. It will be possible to throw some light on this difficult question when genuine written texts in the dialects will become available, not only the translations from LP which are usually given by students.

With regard to the peculiarities of the Khūrī dialect I must point out that some of my informers rendered the forms of the LP Preterite with the forms in *-o* (i.e. the suffix of the Passive Past Participle, corresponding to the LP *-a*), and others did not. I cannot undertake to decide whether the form *befardo* is the same as LP *bikhūrd*, or *bikhūrda ast*, or, perhaps (and more likely) *bikhūrda*, or if it is a special form not exactly corresponding with either of these. The same form of the Preterite of the verb *kardan* was rendered by one of my informers as *mu hikerdo*, and by another as *mu ikerdäm, to ikerdät, ew ikerdi*, &c.

h) For the auxiliary verb my notes (M) give exactly the same forms as in my preceding paper (p. 426), but there is an occasional difference in pronunciation. The 3rd p. plur. of the Present is *hánde*, and of the Preterite *bóhond*. It is strange that in the text a sentence (M) gives obviously the same form as *bíon*: *de Mehrigun äz qadim jamiyat bä ännozäye chorsot nefer bíon*. In the same Mihrijān as an alternative form for the 3rd p. sing. of the Present is given *di* (perhaps an equivalent to the LP *āyad* in the old texts?), but in 'Abbūsābād they use *ho–piät ho?* = LP *pidar dārī?*

i) The following list gives additions and corrections to pp. 428 to 430 of my preceding paper. Slight differences in pronunciation are not taken into consideration.

(*āmadan*), to come. Imp. *biu* (M), *u* (*wir-u* = LP *bar ā*, A). In G *biowe*, apparently = LP *biyāyī* (not *biyā*), as in the ‚bazari'. Pres. 2nd p. sing. neg. *nätiyoyi* = LP *namīyāyī*. 3rd p. sing. *ṭi* = LP *mī-āyad* Pret. *biowadom, biowadi, biowä*, &c.

(*bāftan*) = (*rīsīdan*), to weave. Pres. *begufum*, *bugufi*, &c. Pret. *beguft* (3rd p. sing.).

(*būdan*), to be. *Bibiyo* = LP *bibūd* or *bibūda*?

(*dādan*), to give. Imp. *bedey*, *hadey* (?). Pres. *hidehum*, *hedeyi* (or *dedeyi*, A). Pret. *hado*, *hedo*, *wedo* (3rd p. sing.).

(*dānistan*), to know. Pres. *däzunom*, *däzuni*, &c.

(*dīdan*), to see. Imp. *miṇgi* is not a negative, but a positive form. The initial *m-* is probably a nasalized modification of *b-*, under the influence of the ensuing guttural *ṇ*,—*bi-iṇgi*. G has Imp. *bein* (= *be-iṇg*?), cf. Z. I, 129, in Wonishun, Quhrud. Pres. *diginom*, *digini*, *diginä*. Pret. *bediäm*, *bediät*, *bedi*, *bediämun*, *bediätun*, *bediun*. Perf. *bediyom*, &c.

(*furūkhtan*), to sell. Imp. *berawish*. Pres. *derawishom*, *derawishi*, *derawishä*, &c. Pret.?

(*guftan*), to speak. It is peculiar that in M the form of the Imp. was given usually as *bush* (probably not really from the stem *waj-*, but as a slang for *bugu-sh*?). In G the LP *bigū* was rendered by *bugte* (again probably a slang for *bugu tu*, as such forms are often used in the colloquial). There are, however, traces of the use of the form *begutom* in the sense of the Pres.,—unfortunately I did not make inquiries on the spot.

(*istādan*), to stand up. Imp. *alo* (= *har-ist*), but also, strangely, *il*: *il to beshim* = LP *bar khīz tā birawīm*, Khorasani = *wakhi to berim*.

(*jastan*?), to jump, to run away. Imp. *bekhez*. Pres. *dakheyzum*, *dakheyzi*, &c. 3rd p. pl. *dakhizin*.

(*kardan*), to do, to make. Imp. here usually *kor*, cf. *dere he kor* = LP *dar wā kun*. Pres., &c. as in my former paper.

(*kashīdan*), to draw, carry away. The stem is apparently identical with that used in the Samnani, Z. II, 303 *henj*, Pret. *henjid-*. Strange forms are given in *behedo*, Pret. 1st p. sing. *beheta* and *behewande* = 3rd p. sing. Pres.?

(*kāshtan*), to sow, cultivate the land. Imp. *bekir*. Pres. *däkirom*, &c.

(*kharīdan*), to buy (apparently from the root corresponding to LP *sitādan*, to take). Pres. *tasinem, tasini, tasinä*, &c. Pret. *besayo* (cf. Z. II, 252).

(*khūrdan*), to eat, drink. M and A give *befor*, &c., as in the preceding paper, but G gives *bekhay* (Imp.).

(*khwābīdan* or *khuspīdan*), to lie down, to sleep. G gives Imp. *biis*, Pres. *biisom*, &c.

(*khwāndan*), to sing, read. Imp. in M *arfin*, in A *arfe*, &c., as in Khūr itself, but G gives Imp. *urkhi* (= *war khin*, i.e. *bar khwān*).

(*nishastan*), to sit. Imp. *huniv, hunif, bunif*, G *benyuf*. Pres. *hinewom, hinewi, hinewä*, &c. Pret. *hinishtum*, &c. Periphrastic Causative: Imp. *hinishtäke*. Pres. *hinishtäkom*, &c.

(*pukhtan*), to cook. Imp. G *bepej*, M *bepejo*. Pres. *depejom*(?), &c.

(*shustan*), to wash. Imp. *bechur*. Pres. *dechurum*, &c.

(*uftādan*), to fall. Pret. *hekoft*.

A list of miscellaneous Khūrī terms.

As stated above, all words which differ slightly only from the equivalents in LP have been omitted in this list. It may be noted that there are peculiar traces of ‚jargonization' of the dialect, as e.g. in *wazni* (from Ar. *wazn*), for such a common idea as ‚load' of an animal. A not less common idea as ‚knot', LP *girih*, is rendered with *bästäni*. Instead of *pih*, fat, grease, they use *charbish*, &c.

asudi, ashes, in M *osud*. G gives *rodi* (*sic*).

ayor, also *ayer*, in A *ohir, aher*, fire.

beresht, palm leaf. (In sound it recalls Russian *beresta*, the upper layer of the bark of the birch-tree.)

bilo, upper (LP *bālā*).

bior, brother, Khoras. *beror*, LP *birādar*.

bior, awake, watchful, LP *bīdār*.

buney, bunä, tree. In Khorasan, especially in the South, this word, *bänä*, is applied only to the wild pistachio-tree.

chapak, a sort of foot wear (apparently connected with *chūb*, wood, of which the soles of shepherds' sandals are usually made).

chino, mud, clay (?).
chond, *chund* (LP *chand*), how many.
chorm, leather, LP *charm*.
choyor, sheet, woman's cloak, LP *chādir*.
düdü, *dudu*, sister, in addressing only.
dädi, brother, in addressing only.
deyri (G), *dir* (M), far, remote, LP *dūr*.
dirisht, right, correct, LP *durust*.
dor, door, LP *dar*.
doy, uncle, on mother's side (LP and Ar. *dā'ī*).
dushmun, enemy, LP *dushman*.
dut, *döt*, daughter, girl, LP *dukhtar*.
for, sister, in A also *foro*.
for, sun. Note: *to for she* = *tā ghurūb*.
gecho, child, LP *bacha*. In G is used also the form *gechü*.
gerra, *gerro*, *girow*, lamb, young ewe, LP *barra*.
gezor, *guzor*, large, old. Comp. degree *guzortor*, or *gerzotor*, with metathesis. ‚Slang'—*gerzortor*.
geshi, hungry (LP *gurusna*, bazari *gushnü*).
geygun, wedding (?).
gij, LP *gūza*, cotton-pod.
gisht, LP *gūsht*, meat, flesh.
gius, *gyus*, LP *jauz*, walnut.
giyo, LP *bīwa*, widow, divorced woman.
goz, LP *gaz*, tamarisk.
gud, LP *bad*, bad.
gulk, LP *barg*, leaf of a tree, sprout of grass.
gunno, *gunnom*, LP *gandum*, wheat.
guwa, *giwa*, LP *jubba*, coat, dress.
hanishk, earthen-ware goblet for water.
haut, Ar. LP *hauḍ*, *hauz*, tank.
he, open (?), LP *wā*.
hek, egg, as in Kurdish, cf. LP *khāya*, Khoras. *kháyk*, Siwandi (Z. II, 159) *khu*; Abdui *khog*, &c.
hizun, *huzun*, tongue, LP *zabān*.
hurun, date, LP *khurmā*.
ispidi, white, of light colour, LP *safīd*.
izgol, charcoal, LP *zughāl*.
job, *jew*, *ju*, barley, LP *jau*.
kallo, *gallo*, skull, head, LP *kalla*.
ke, straw, LP *kāh*, *kah*.
kemor, hills, range of mountains, Khoras. *kämär*.
kezh, *keysh*, *keush*, slippers, LP *kafsh*.
khoshi, young camel.
khu, sleep, LP *khwab*, Khoras. *khew*, *khow*.
kicho, street, LP *kūcha*.
kili, key, LP *kalīd*.
kirus, cock, LP *khurūs*.

kirt, knife, LP *kārd*.

kisu, keysu, LP *kih*, small, young. Cf. in other dialects, such as Wonishun, Kāshā, Zāfrā, Sedeh, Samnani, Gaz, &c. Z. I, 176; II, 308. Comp. degree *kisutor, keysutor*.

kizhi, nipples of the breast, cf. Kafron *chizha*, Kāshā and Zāfrā *jiji* Z. I, 85; II, 148.

koj, LP *kaj*, wrong, crooked.

kuhur, young goat. Cf. Lūrī *kowur*, Bakhtyārī *kewe* (Z. III, 147).

kulū, a piece of dry mud, Khoras. *kalūkh*.

kuli(?), an ear of corn.

kulow, LP *kulāh*, cap, hat.

kuruj, LP *khargūsh*, hare.

leheyf, Ar. LP *liḥāf*, blanket.

lif, shell of a date.

liv, lew, low, luw, lip, LP *lab*.

merd, mörd, LP *mard*, man, husband.

mi, miv, mū, LP *mū*, hair.

muk, date-tree.

negang, nigang, hen.

neme, nemenk, LP *namak*, salt.

nemor, woman's head-kerchief.

namosh, LP *namāz*, prayer.

nokun, nokon, nail of a finger.

nufk, navel, LP *nāf*.

ohen, mirror, LP *ā'īna*.

oyir, see *ayor*.

opir(???), saddle bag, *khurjīn*.

oshor, a kind of a basket.

osudi, see *asudi*.

osun, iron, cf. Kurdish *asin*.

pari, the day before yesterday (antiquated in P. colloquial).

pi, pio, father, LP *pidar*.

piru, a sort of dry cheese, called in Khorasan *qurud*, elsewhere *kashk*.

pirun, LP *pirāhan*, shirt.

pishk, shell of a date.

pisht, LP *pusht*, back.

pokor, headman.

poz, pos, sheep, cattle.

pusu, young, apparently from *pus*, son, boy.

re, LP *rāh, rah*, road, path.

rej (G) instead of the usual *rizh*, LP *rīsh*, beard.

reseng, slang for LP *farsang*, 3–4 miles.

rewun, oil, LP *roughan*, cf. Siw. *rowan*, Z. II, 239.

ri, riw, rie, face, or day (LP *rū* and *rūz*).

rijo, LP *rīza*, small, little.

rodį(?), ashes (G).

rúsha, LP *raushan*, light, bright.

sebi, sewi, Ar. LP *ṣubḥ*, morning, dawn.

sewek, LP *subuk*, easy, light.

seyr (G), LP *sīr*, satiated, not hungry.

shelito, bazari *shälit* or *shälitä*, a sort of woman's frock, cf. my ‚Rustic poetry of Khorasan', JASB. XXI, 1925, p. 299, Nr. 202.
shiv, shiw, shi, LP *shauhar*, husband.
shisho, LP *shīsha*, glass.
shallori, a sort of a basket.
shuro, Khoras. *shurä*, saline deposite on the ground.
sik, sig, LP *sang*, stone.
siow, LP *siyāh*, black, dark.
sok, sog, LP *sag*, dog.
sürkh, LP *surkh*, red.
tawo, cooking pot, made of copper.
tiwol, tiwor, LP *dīwār*, wall.
toy (A), *tok, tak*, LP *tah*, bottom, as a Prepos. down, below.
tong, tung, LP *tang*, narrow, tight.
tor, LP *tār, tārīk*, dark.
tupo, LP *tappa*, a small hill.
ur, our, LP *abr*, cloud.
yokh, LP *yakh*, ice.
zanew, zani, LP *zānū*, knee.
zangir, LP *zanjīr*, chain.
zi, LP *zūd*, quick, early, soon.
zuk (M), as also *suk*, LP *shikam*, abdomen.

II. Additional Notes on the Anārakī Dialect.

Here I may add a few notes to what was said on pp. 412–423 of the JRAS., 1926, in connexion with some details of the morphology of the Anārakī verbs.

It must be noted that verbal forms, appearing in the text, as in LP, may often omit the modal prefix, but always have it if taken isolated. The modal prefix in the Anārakī apparently is only one, in spite of its varying pronunciation as *ä, e, i, u, ü*, or *y* before vowels. It is peculiar that it may reappear simply as a euphonical ‚filling vowel', if a combination of consonants at the beginning of the verb may be too hard for pronunciation, as it sometimes happens in the cases where instrumental suffixes precede the consonant of the root.

Whether it is better to write the personal instrumental suffixes, when they precede the verb, separately, or together with the latter? I believe there are many reasons for taking the latter course. It is true they have no fixed place, and may change it in the sentence, ‚sticking' to some word before the verb. But we have the analogy of the LP *mī-*, which is also ‚moveable'. Therefore it seems better

to write *miharos*, *tiharos*, &c., instead of Zhukovski's manner of writing *m iharos*, *t iharos*, &c. Forms as *m'haros*, *t'haros*, &c. are not used separately, but there are many sentences which begin with the instrumental suffix = prefix, as in *shiwat*, *shiharos*, &c.

It may be added here also that some individuals pronounce the instrumental personal suffixes in plural, when they precede the verb, not simply as *m'n*, *t'n*, *sh'n*, but as *min*, *tin*, *shin*, thus avoiding a difficult combination of consonants: *iho-shin-di* for *iho-sh'n-di* = *iho-sh'n idi*. It is also peculiar that some individuals do not pronounce the nasals in these suffixes quite distinctly.

A list of Anārakī verbs which are not included in pp. 419–422 in my preceding paper may be added here, as well as some additions and corrections to those which have been already given.

(*āmadan*) is very often substituted by (*āwurdan*), to come. Imp. *yur*. Pres. *iyori*, &c.

(*bastan*), to tie. The form given on p. 419 in that paper, *hat'bes*, is the *second* p. sing. of the Preterite, the 1st is *ham'bes*, &c.

(*dādan*), to give. Imp. is pronounced not only *hadi*, but also *hati*, *hadoy*. Pres. *hati*, *hati*, *hate* (*te*), *hatim*, *hatit*, *hatin*. Pret. *han'do*, *had'do*, *hash'to*, *ham'n-ido*, *hat'n-ido*, *hash'n-ido*. Perf. *han'doya hi*. Pluperf. *han'doya bi*.

(*dīdan*), to see. Imp. *ewin*, *iwin*. Pres. *ewini*, *ewini*, *ewinä*, &c. Pret. *midi*, *tidi*, *shidi*, &c. Perf. *midiya hi*. Pluperf. *midiya bi*.

(*gashtan*), to become, to turn. Pret. 3rd p. sing. *girt*. 3rd p. plur. *girten*. Perf. *gerto*.

(*jastan*), to jump, to start, to run away. Imp. *iwej*. Pres. *iweji*, &c.

(*kāshtan*), to sow. Imp. *ikir*. Pres. *ikiri*, &c.

(*pukhtan*), to cook. Imp. *ipez* and *ipej*.

(*sākhtan*), to make, prepare. Imp. *isoj*. Pres. *isoji*, &c. Pret. *misot*, &c.

Additional list of miscellaneous Anārakī terms.

biyor, brother; in addressing = *dädi*.

dim, face.

diru, LP *dīrūz*, yesterday.

engli, LP *angūsht*, finger.

kark, hen, cf. Käshä, Zäfrä, Samnānī, Kafron (Z. I, 194; II, 336).

khergisht, LP *khargūsh*, hare.

khul, ashes, cf. Quhrūd, Käshä, Zäfrä, Sedeh, Gaz *-hul*, *hol* (Z. I, 110; II, 189).

oyi, mouth, cf. Käshä, Zäfrä, Sedeh, Gaz, Kafron, *-eyi*, *ayin* (Z. I, 129; II, 223).

pey, LP *pidar*, father (as a phonetic variant to *pi*).

posht, LP *pusht*, back.

sebi, LP *safīd*, white.

sing, LP *sang*, stone.

ting, apparently the same as LP *tang*, narrow, tight, here used in the sense of the LP *khasta*, tired, sick. Note the construction, identical with that of the colloquial *gushna*: *ting-um-ä* = I feel tired, *ting-ut-ä*, *ting-ush-ä*, &c.

wäshi, hungry, cf. Quhrūd, Käshä, Zäfrä, Samnānī, Sedeh, Gaz, Kafron, *wesh* (Z. I, 181; II, 315).

wis, LP *bas*, enough.

zhen, LP *zan*, woman, wife, as in many dialects, is often used instead of *inju*.

zuwo, LP *dāmād*, brother or son-in-law, as in Kurdish and almost all the dialects of the Kashani and other N. W. groups (Z. I, 121; II, 210).

III. Notes on the Article on the Nāinī Dialect by O. Mann.

In the recently published volume of O. Mann's ‚Kurdisch-Persische Forschungen' (Abt. III, Band I, Berlin und Leipzig, 1926, bearbeitet von K. Hadank), a particularly long article is devoted to the dialect of Nāin (pp. 117–193), which is almost identical with that of Anārak. Its principal value lies in the large number of specimens of the dialect given there (pp. 159–193), although the majority of them are not genuine compositions, but translations from the literary Persian, which makes indeed a great difference.

It may be observed that Mann's single informer, from whose dictations these specimens have been written, had rather indistinct pronunciation, apparently due to some defect in his nose, as he was particularly indistinct in sounds connected with that organ. The word *mī* which is given as the equivalent of the LP *man*, I never heard, neither in Nāin, nor in Anārak. It is always *mu*, only a few ‚refined' people say *mịn*. The same may be said of such words as *dir* = LP *dar*, usually *dü*, *de*, &c. Instead of the usual *ishi* (perhaps *eshi*) Mann gives *üshī*, in which the initial *ü* is *long*! Cases like this come from obvious mishearings, and are improbable, as being contrary to the principal peculiarity of these dialects, i.e. the pronunciation through ‚lazy', loose lips. I do not think that any Nāinī is able to collect and stiffen his lips and keep them in this position sufficiently long to pronounce Mann's *long ü* distinctly at the beginning of any word.

Mann's system of transliteration is not free from inconsistencies. He introduces different signs, *ü*, *e*, *i*, *u*, &c., short and long (*only* long or short, no intermediate!), to render all sounds which he meets in every particular case. But at the same time he introduces the *a* with two dots under it which has a generalizing sense—it may be pronounced in this or that way—evidently not only in that particular case which he records. Similarly, for the sharp, broad Nāinī *o* (*Nóin*, in which ‚*no*' sounds exactly as the short, ‚energetic', English ‚no!'), he rarely uses *ā*, but always *ā* (which as rarely is really long as it is rarely really short). This may be due either to the autosuggestion about this sound being the equivalent of the ‚ursprünglich' *ā*, or perhaps due to Mann's hesitation to render it with the German *o*, which is not identical with the English *a* in ‚*all*', or the Persian sound which traditionally is rendered with *ā*.

Every student who attempts to render in an European character the elusive timbre of the Nāinī sounds will appreciate the difficulties that O. Mann had to encounter in his work, and it is a pity that he did not simplify his system of transliteration. It is not his fault that occasionally he could not properly distinguish in the pronun-

ciation of his informer the final nasal. The instance of *mī* mentioned above, is probably due to mishearing of *min, mịn,* as his manner of writing *mī, tī, shī,* for the personal suffixes of plural is due to the disappearance of the final *n* in the real *mịn, tịn, shịn* (this led to the wrong statement by his editor to the effect that the pronominal or instrumental suffixes used in the passive construction of the verb are the same in the singular as in the plural, see p. 131). In the quotation given on p. 121, he himself drew attention to the elusiveness of the sounds, and this peculiarity of the Nāinī phonetics was the cause of his continual struggle with his own system of transliteration.

In these circumstances and in view of Mann's texts being dictated by a single informer, the lengthy dissertations on the ‚Qualität' and ‚Quantität' of the vowels, given by his editor, K. Hadank, on pp. 121–124, can scarcely serve any practical purpose and are hardly needed. In his corrections to A. Querry (Mémoires de la Société de linguistique de Paris, vol. ix, pp. 110–124), given on pp. 118–119, he is in most cases wrong. His *gēndŭm* is certainly a misspelling of *gandum,* which is not Nāinī, but LP; in the Nāinī it is either *gundo,* or even *gunno.* The form *eyus* (from LP *istādan*) is as correct as *ivīs* (or *iwez*), but neither of them mean ‚lauf', but ‚start', ‚rise'. The forms *khovartim,* &c. are probably an instance of rendering the really long *o, khoortim. Bèrmèbè* is not impossible, and *inju* is much more correct than O. Mann's *ĕnjū.* Of the three words quoted at the bottom of p. 118 only *kèp* seems doubtful. On p. 119 *chuft,* given by A. Querry, is correct (cf. in Siwandi, Z. II, 180), and *suft* given by O. Mann probably is a mistake. *Khouk* is quite possible, *deyim* also, as well as *‚üyoun, üyin'* is correct, also *bene. Dulokh* and *khis* are not peculiarly Nāinī words, but are used all over Khorasan. Other ‚mistakes' of A. Querry may serve as an example of the difficulty to obtain a clear idea as to the exact tense which the dialect-speaking peasants are giving in every particular verbal form.

How did Gilgameš oppress Uruk?

By

Thorkild Jacobsen, University of Chicago.

The Gilgameš-epic as is well known starts with a description of the unhappy conditions of the inhabitants of Uruk; they are in some way or other oppressed by Gilgameš, the youthful ruler of the city, and invoke the gods to relieve them of their distress.

The gods accept their prayers and induce the goddess Aruru to create a counterpart of Gilgameš, who may rival him so that the city may be at peace. Aruru grants their request and creates Engidu.

Owing to the broken state of the text we do not know the nature of that oppression which Gilgameš inflicts upon his subjects; but it has generally been assumed[1] that he oppressed them by forcing the men to labour at the walls of Uruk and by abducting the young women to his harem. In spite of the fact that this conjecture has been widely accepted it involves several difficulties, as I shall presently show.

The text which deals with the oppression reads:[2]

(The gods are repeating the complaint of the inhabitants of Uruk to Aruru.)

Tul-tab-ši ma-a-ri-ma kàd-ra[ ]
ul i-šu šá-ni-nam-ma[ ]
ina bu-uk-ki šu-ut-bu-ú[ ]
ul ú-maš-šar ᵈGilgameš mâra ana abi-šú : ur-ra u⸢mûša⸣[ ]

---

[1] Cf. e.g. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer, p. 72; Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, Bd. I, p. 4; Rogers, The Religion of Babylonia and Assyria, p. 195; Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer, p. 68; Jeremias, Der alte Orient, Bd. 25, pp. 22—23; Gressmann—although with some doubt—in Gressmann-Ungnad, Das Gilgamesch-Epos, pp. 86—87; &c.

[2] Haupt, Nimrodepos, p. 8; K.B. VI, p. 118, l. 20 ff.

šu-ú reʾu-ma šá Uruk^{ki} [ ]
šu-ú ri-ʾ-ú-ši-na-ma u [ ]
gaš-ru šu-pu-ú mu-du-ú [ ]
ul ú-maš-šar ^{d}Gilgameš batulta a-na [ ]
ma-rat qu-ra-di ḫi-rat ⌜iṭ⌝-[li]
ta-zi-im-ta-ši-na iš-te-nim-me AN [ ]
&c.

You have created a son, fiery, [
not has he any rival [
they are scared up from the . . . . [
Gilgameš does not leave the son to his father, day and night [
he is the shepherd of Uruk [
he is their shepherd and [
the strong, the magnificent, the skillful [
Gilgameš does not leave the girl to [
the daughter of the warrior the bride of heroes [
Aruru heard their complaint [
&c.

As shown clearly by the text the oppression of Gilgameš manifests itself in his taking away the young man from his father, the young woman from those to whom she belongs.

What was the reason for this conduct on the part of Gilgameš? In trying to answer the question we must keep in mind that the gods created Engidu to put a stop to the oppression, and we may presume that they had good reasons to think that he was able to do so. If, however, we accept the current views, we cannot help noticing that the gods chose a most unfit tool for carrying out their purpose, for Engidu apparently did nothing which might have brought about a change in the conditions in Uruk.

As to the supposed building activities Engidu did in no way interfere with them, as far as our knowledge goes, not even by turning Gilgameš's attention towards warfare and exploits. As for the latter,

he even sought to hold him back when he wanted to go towards Humbaba.[1] As to the tyrannical way in which Gilgameš abducted the young women to his harem one would hardly think—bearing in mind the episode with the ḫarimtu—that the Urukians would be better off after Engidu's arrival than before, having now two tyrants instead of one. Other points might be adduced to show the shortcomings of the current theory,[2] but this seems enough to justify us in abandoning the idea of forced labour, &c., as the cause of the distress in Uruk, and in seeking another explanation.

It seems to me as if Gilgameš's dreams before Engidu's arrival give us a hint where to look.

These dreams and their explanation are almost completely preserved in the Old Babylonian Pennsylvania-fragment, and what is missing can for the greater part be supplied from the Ninivite version.[3]

The text reads:

it-bi-e-ma ᵈGiš šu-na-tam i-pa-aš-šar
iz-za-kar-am a-na um-mi-šu
um-mi i-na ša-a-at mu-ši-ti-ia
ša-am-ḫa-ku-ma at-ta-na-al-la-ak

---

[1] Cf. the Yale-tablet, l. 103 ff. Jastrow-Clay, An Old Babylonian Version of the Gilgamesh Epic, pl. II, and p. 89.

[2] E.g. the most extraordinary ‚democratic' attitude of the gods who—if the current view is correct—want to hinder the building of the citywall because of the labour which it inflicts upon the common people; an attitude which would be without parallel in ancient literature.

[3] The Ninivite version, cf. Jensen, K. B. VI, p. 130, l. 25 ff. The Pennsylvania-fragment was published by Langdon, P. B. S. X, 3, but his copy is not reliable and the corrections given by Clay in Clay-Jastrow, An Old Babylonian Version of the Gilgamesh Epic, p. 103 ff., only partly make up for a republication of the text, as they are given in transcription only.—I am therefore much indebted to Professor Chiera for his kind permission to make use of his valuable collation of the tablet. His readings are indicated as such in the footnotes. In the transliteration I have used the system of Thureau-Dangin.

[i][1]-na bi-ri-it iṭ-lu[2]-tim
ip-⸢taṭ⸣-⸢ru⸣-nim-ma[3] ka-ka-bu[4] ša-ma-i
[. . .][5] rum ša a-nim im-qú-tam a-na ṣi-ri-ia
aš-ši-šu-ma ik-ta-bi-it e-li-ịa
ú-ni[6]-iš-šu-ma nu-uš-ša-šu ú-ul el-ti-'
uruk[ki] ma-tum pa-ḫi-ir e-li-šu
iṭ-lu-tum ú-na-ša-ku ši-pi-šu
ú-um-mi-id-ma pu-ti
i-mi-du ịa-ti
aš-ši-a-šu-ma at-ba-la-aš-šu[7] a-na ṣi-ri-ki
um-mi [d]Giš mu-di[8]-a-at ka-la-ma
iz-za-kar-am a-na [d]Giš
mi-in-di [d]Giš ša ki-ma ka-ti
i-na at[9]-ri i-wa-li-id-ma

---

[1] Chiera. [2] Chiera and Clay.

[3] According to Chiera the text has  which is best restored as above. The II, 2 of paṭaru occurs also elsewhere in the reflexive sense, cf. V. A. S. XI, 45, l. 17 [lu-u]⸢ta⸣-di-en li-im kaspê[pl] ù I ME ḫurâṣê[pl] ù ip-ta-ṭu-ur [iš]-⸢tu⸣ mu-ḫi-ja: ‚Mayest thou give a thousand (minas of) silver and one hundred (minas of) gold, then he will depart from me', and Harper, Letters No. 1236, rev. 13–15: šar Babili[ki] dul-lum a-ga-' la ip-pu-uš man-na ip-ta-ṭar ul-te-qí-e: The king of Babylon does not do this work. Whoever revolts (lit. loosens himself) he lifts up. This new reading gives better sense, but does not agree with the Ninivite redaction. The ib-šu-nim-ma of this may, however, have arisen from a text broken in a way similar to the Pennsylvania-fragment.

[4] Chiera and Clay.

[5] According to Chiera  is remnant. The usual restoration ⸢ki⸣-⸢iṣ⸣-rum is doubtful.

[6] So Chiera and Clay.

[7] Clay read ab-ba-la-aš-šu, which was rightly rejected by Ungnad, Z. A. 34 on grammatical reasons, while Langdon's reading at-ba-la-aš-šu from tabalu is grammatically possible. Chiera retains the reading of Langdon, but leaves open the possibility of reading ab-qú-la-aš-šu. This might be combined with baqalu, which Bezold, Bab.-Ass. Glossar, p. 91 quotes as a synonym to babālu and ârū, both ‚to bring'. This would give good sense in our passage, but I do not know where Bezold got the word.

[8] Chiera and Clay. [9] According to Chiera.

ú-ra-ab-bi-šu ša-du-ú
ta-mar-šu-ma ta-ḫa-du at-ta
iṭ-lu-tum ú-na-ša-ku ši-pi-šu
te-id-di-ra-⌜aš(?)⌝ . . . . šu(?)ú ma
ta-tar-ra-aš-šu[1] a-na ṣi-ri-⌜i̯a⌝
⌜it⌝[2]-ti-lam-ma i-ta-mar ša-ni-tam
[šu-na]-ta i-ta-wa-a-am a-na um-mi-šu
[um]-⌜mi⌝ a-ta-mar ša-ni-tam
[a-ta]-⌜mar⌝ e-ši-e[3] i-na su-qí-im
[ša]⌜uruk⌝^{ki} ri-bi-tim
ḫa-aṣ-ṣi-nu[4] na-di-i-ma
e-li-šu pa-aḫ-ru
ḫa-aṣ-ṣi-nu-um-ma ša-ni bu-nu-šu
a-mur-šu-ma aḫ-ta-du[5] a-na-ku
a-ra-am-šu-ma ki-ma aš-ša-tim
a-ḫa-ab-bu-ub el-šu
el-qí-šu-ma aš-ta-ka-an-šu
a-na a-ḫi-i̯a
⌜um-mi⌝ ^{d}Giš mu-da-at ka-la-ma
[iz-za-kar-am a-na ^{d}Giš]
[^{d}Giš ša ta-mu-ru awelum]
[ta-ḫa-ab-bu-ub ki-ma aš-ša-tim el-šu]
aš-šum uš-[ta]-ma-ḫa-ru it-ti-ka
^{d}Giš [šu]-⌜na⌝-tam[6] i-pa-šar

---

[1] Read with Chiera ta-tar-ra-aš-šu against Clay ta-tar-ra-[as-su].

[2] Read [it]-ti-lam-ma as proposed by Scheil, R.A. XVI, p. 115 and Ungnad, Z.A. 34. Chiera gives as remnant.

[3] According to Chiera. The reading of Langdon and Clay: e-mi-i̯a has already been doubted by Ungnad, l. c., because emi-ia could not very well be translated as they do ‚my likeness'.

[4] Chiera and Clay.

[5] Chiera and Clay.

[6] Thus Chiera.

Giš arose, he lays open the dream,[1]
saying to his mother:
,My mother, during my night
I was walking around lusty
among heroes;
the stars of heaven loosened themselves,
(and) a meteor(?) fell down to me.[2]
It was very heavy to bear;
I (tried) to shake it, but I could not shake it,
the heroes kissed its feet.
I advanced my forehead
and they (the heroes) charged me.[3]

---

[1] The rendering of pašaru here and in line 42 presents difficulties. It cannot very well mean ,explain', as Jensen has pointed out K.B. VI, p. 431, because first Gilgameš does not himself explain the dreams, but his mother does it for him, second line 42 could not very well state that Gilgameš explains the dream, when the dream and the explanation have already been told in the preceding passage. The translation of Jensen: ,Zerlegung des Traumbildes in seine Einzelerscheinungen mit und ohne daran geknüpfte Deutung' fits well in line 1, but in line 42 it fails; Gilgameš has already told the dream, so why should the narrator state it a second time? The translation here offered was suggested to me by Dr. F. W. Geers of the Oriental Institute of Chicago; it seems to me to solve all the difficulties in a very happy way.

[2] ana ṣêri never means ,upon', as it is generally translated in this passage, but ,to, toward'. The meaning is not that the thing from heaven fell upon Gilgameš, but that it fell somewhere near him, otherwise the following would be incomprehensible. The corresponding ,ina eli' of the Ninivite version is also to be rendered ,to, toward' instead of ,upon'.

[3] The meaning of this obscure passage can be elucidated by the old Sumerian pictures of porters found in Ur. According to the reproduction given in ,The Ill. London News', June 23, 1928, p. 1176, the porters carried their burdens by means of a tumpline i.e. ,a strap across the forehead to assist in carrying a pack on the back' (Webster), as the American Indians do today.

When Gilgameš discovered that he was not able to shake nor to lift the meteor(?), he took refuge to ,scientific' methods of carrying, he pressed his forehead against the tumpline while the heroes present ,charged him', i.e. adjusted the burden —emēdu I: ,impose on', ,charge (with)'.—The same phrase *pūtam ummudu* occurs also in Lugal-e ud melambi nirgal, tabl. XII, rev., l. 10 ff. Geller has rightly explained the passage as relating to the process of chipping small pieces off the flint-block to make it into tools. His translation, however, does not wholly satisfy.

I lifted it and took it away to thee.'
The mother of Giš who knows all things,
says to Giš:
,Verily Giš, one more like thee
has been born,
the mountain has reared him;
You will see him and you will rejoice,
heroes will kiss his feet;
You will embrace him[1] . . . .
You will lead[2] him to me.'
He lay down and saw another
dream and says to his mother:
,My mother, I have seen another one,
I have seen puzzling things[3] (?); in the street
of Uruk of the plazas
lay an axe, and

I read: an-kúr-za-ra si ḫu-mu-ni-in-búr na_4-kug-ge_6 nàd-a
ana muš-tab-tu-ti-ka qar-ni li-šal-liṭ-ka ana lu-li-e na-an-di
nu-mu-un-esig-ga sag-zu ḫu-mu-ri-íb-uš
ana la aq-ru-ka-ma pu-ut-ka tùm-me-da
bár-dim sù-mu-un-si-il-lá lú ḫé-tag-sig-ga
ki-ma ba-šá-mi na-áš-ri-it-ma a-mi-lu li-in-niš-ka

For those who want to work you (lit. for your ,changer of surface' as Hrozny proposed. The Akkadian may be from batû: to smash) be ,thrown' (i.e. made) into a valuable thing
Against something which is not (as) hard (as you; the Akkadian has ,as valuable as you') you shall thrust your forehead
You shall be torn asunder like a sack, man may hurt you.

The words ,pūtka tummeda' are here evidently used in a literal sense. The flint-pieces were ,pressed' off by the craftsman by means of a horn which he forced against the block; thus the flint-stone thrust its forehead against something not as hard as itself and was not the less broken by reason of the divine spell once cast upon it.

[1] edēru: embrace, cf. Langdon, J. R. A. S., 1921, and Epic of Creation, p. 74.

[2] That the verb is [w]arū as Scheil suggested R.A. XVI, p. 115, is made certain by Chiera's collation.

[3] Is this the masc. of ešītu?

they gathered around it.
The axe, its forms were strange;
I saw it and rejoiced,
I loved it and cohabited
with it, as if it were a woman,
I took it and placed it
at my side.'
The mother of Giš, who knows all things,
says to Giš:
,The axe[1] which you saw is a man;
You cohabited[2] with him as with a woman,

---

[1] This restoration was first advanced by Scheil, R.A. XVI, p. 115.

[2] We know at present three Assyrian words *ḫababu*:

A) *ḫababu*: to flow. Cf. Del. H. W., p. 266, Muss-Arnoldt, Ass. Dict., p. 300, Meissner, Supplement, p. 36; Bezold, Glossar, p. 118. It is mostly used in III, 1 cause to flow. Derivatives are *ḫabbu*, flowing; *ḫababu*, torrent (?); *hubbu*, well.

B) *ḫababu*: to make a vibrating sound. Cf. K.B. VI, 1; p. 272, the gods it-tu-ra a-na zu-um-bi-e i-ḫab-bu-bu ina ri-ba-a-ti: turned themselves into flies (and) hummed over the plazas; Zimmern, Z. A. 32, p. 174, l. 51, kima ṣîri ša iš-tu ḫur-ri uṣ-ṣa-am-ma iṣṣurē ina muḫ-ḫi-šu i-ḫab-bu-bu: like a serpent above whom the birds whir when it comes out of its hole. The word is also used of cattle Bezold, l. c., ,meckern', ,blöken'. Derivatives are *ḫabbu* and *ḫubbu* howling, lamentation; *ḫabību* the humming of a crowd of people, IV. R. 17, 11 b; *ḫabubītu*, *ḫumbibītu* a bee and *taḫbūbu*, Bezold, l. c., ,Geblök'.

C) *ḫababu*: to cohabit. I, 1; K.B. VI, 1, p. 126, l. 15, da-du-šú i-ḫab-bu-bu eli ṣēri-ki (dadu is probably ,loins', cf. besides the passage quoted here the Yale-tablet l. 86, where it stands parallel to *aḫu* arm it may be related to Arabic ذَاذَ ,to run') and ib. l. 18 lu-bu-ši-šá ú-ma-ṣi-ma eli-šá iṣ-lal i-pu-us-su-ma lul-la-a ši-pir sin-niš-te da-du-šú iḫ-bu-bu eli ṣēri-šá. Pennsylvania-tablet I, l. 33 a-ra-am-šu-ma ki-ma aš-ša-tim a-ḫa-ab-bu-ub el-šu K.B. VI, 1, p. 130, l. 35 [ki-i] *áš-šá*-te eli-šú aḫ-bu-ub II, 1; K.A.R., No. 70, rev., l. 15 f. šá ina rêš ^{iṣ}irši-i̯a ti-ba-a ra-man-⌈ni⌉ šá še-pit ^{iṣ}irši-i̯a ḫu-ub-bi-ba-an-⌈ni⌉. Derivatives are *ḫab-bu-bu* ,paramour', cf. Zimmern, Z.A. 32, p. 174, and *ḫibabītum*: bride, cf. Meissner, Supplement, p. 266.

All these words seem to have a common origin and may be identical with Arabic خَبَّ: a) ,to undulate', ,wave', ,surge'; b) ,to amble', ,pace', because of the

because he will be a match to you' (this),
O Giš, lays open the dream.

The first dream, as will be seen, deals mainly with the exterior features of the coming event. The .... of Anu means Engidu, if the translation ,meteor' is right, the ,stone-man' may suggest a man from the mountains and thus be the base for the first part of the mother's interpretation. Gilgameš's vain efforts to shake and lift the meteor has no equivalent in the interpretation; do they indicate the coming struggle between the heroes, in which Gilgameš was over-matched? The heroes who kiss the feet of the meteor mean that heroes will kiss Engidu's feet, and the statement that Gilgameš advanced his forehead and carried the meteor to his mother means that he will embrace Engidu and take him to his mother.

By far not so detailed is the interpretation of the second dream, which seems to deal mainly with the importance of the event to Gilgameš, the mutual relation of the newcomer and Gilgameš to each other.

The meaning of the dream, however, is clear from its content. Gilgameš sees an axe, with which he cohabits as with a woman; as the axe is equivalent to Engidu, the dream cannot mean anything but that homosexual intercourse is going to take place between Gilgameš and the newcomer.[1] This is also stated later in the epic by the courtesan who, when she leads Engidu to Uruk, says to him:[2]

En-ki-du$_{10}$ ti-bi lu-ru-ka
a-na É-[an]-na mu-ša-bi ša A-nim

---

undulating movement of the ambler. The semantical development of ḫababu A from ,to undulate', ,surge' into ,to flow' is easy to understand, so is that of ḫababu B from ,to undulate' to ,to make a vibrating sound'. In the case of ḫababu C the word ,to undulate' may have been used as a somewhat drastic description o sexual intercourse.

[1] After I had finished the manuscript of this article, I discovered by a final looking up the passages for šutamaḫḫuru that Küchler, A.B. XVIII, p. 124 also mentions sexual intercourse between the heroes as a possibility. He does not, however, go further into the problem.

[2] Pennsylvania-fragment, obv., col. II, l. 17 ff.

a-šar [^{d}Giš gi]-it-⌈ma-⌉⌈lu⌉ ⌈ne⌉-pi-ši-tim
ù at-[ta] ki-[ma sinništim ta]-⌈ḫa⌉-bu-ub-šu
ta-⌈ra⌉-[am-šu ki-ma] ra-ma-an-ka

The interpretation of the dream as given by Gilgameš's mother is interesting. The axe means a man, that Gilgameš cohabits with it means that the man will šutamaḫḫuru with him. The verb šutamaḫḫuru means ,to match oneself with', ,consider oneself equal to',[1] and can, of course, be understood as referring in a general way to the rank and valour or to the physical strength of Engidu and Gilgameš. The contents of the dream, however, seem to point in a different direction, so that another explanation seems to be more probable. As I shall presently show, we have every reason to believe that in the first part of the epic the most characteristic feature of the personality of Gilgameš was a superhuman sexual vigor. If this be true, the mother's words ,He will match you' may without difficulty be understood as referring to this; she need not state in detail wherein Engidu will match Gilgameš, as everybody at once will think of that characteristic which distinguishes him from other mortals, especially in as much as the dream itself very clearly turns the attention in this direction.[2]

Having realized the true nature of the mutual relation of Gilgameš and Engidu it is not difficult to trace the nature of the distress under which Uruk suffered.

---

[1] šutamaḫḫuru occurs outside of this passage and the corresponding in the Ninivite redaction, K.B. VI, 1, p. 130, l. 36; 132, l. 28 and 33, in Cod. Hamm. XXIV, l. 40 ff. ^{f}ŠU-GE$_{4}$-tum ši-i it-ti aššatim ú-ul uš-ta-ma-aḫ-ḫa-ar ,That concubine shall not match herself with the wife', and Küchler, A.B. XVIII, p. 34, l. 65 ff. šumma amêlu . . . . amêlu bi-šit libbi^{bi} marṣat nûna šûma^{ŠAR} šêr alpi [. . .] u šikara ^{am}sabî la uš-ta-maḫ-ḫar ut-ta-šar, &c. If a man . . . . the bišit libbi is ill, he cannot stand (lit. is no match for) fish, garlic, meat of oxen [. . .] and the beer of the innkeeper, but gives it up,' &c. Cf. also ib. p. 42, l. 2.

[2] The same idea is behind the words which the gods say to Aruru; K.B. VI, 1; 120, l. 31 ff. e-nin-na bi-ni-i zi-kir-šú: a-na ûm^{um} libbi^{bi}-šú lu-u ma-[ ] liš-ta-an-na-nu-ma Uruk^{ki} liš-tap-⌈šiḫ⌉ ,Now create a simile of him . . . . . [. . .] let them keep pace with each other so that Uruk may relaxe'. Concerning šanānu: ,to keep pace with', see Ungnad, Z.A.; N.F. III, p. 301 ff.

Engidu, who was created to relieve Uruk of the distress which Gilgameš inflicted upon it, is from the very first of his appearing upon the stage described as a being of enormous sexual vigor. He is called lullā-amēlu ,salacity-man'[1] and his sexual vigor is strongly emphasized by the drastic statement that ,Six days and seven nights Engidu continued to cohabit with the courtesan'.[2] Gilgameš too is described as possessing exceedingly strong sexual power, he is said to have baltu, ,sexual vigor', and his body is all of it loaded with kuzbu, ,sexual strength'.[3]

Now, if Engidu was created to check Gilgameš and if Gilgameš in him obtained a partner for sexual intercourse, it is a very natural thing to suppose that it was the lack of such a partner for Gilgameš that brought about the unbearable conditions in Uruk.

This explanation really fits all the evidence at hand and furnishes us with a strictly logical course of events in the first part of the epic.

The youthful ruler of Uruk, the two-third god Gilgameš, possesses superhuman strength and sexual vigor. To satiate this he violates his unhappy subjects male and female at random; he takes waay the young men from the house of their fathers, the young women destined to be mates of heroes. To the inhabitants of Uruk these conditions of course are insufferable, they are scared up from the . . . ? . . . by night and by day, and at last they apply to the gods for help. These go to Aruru, who has created Gilgameš, and ask her to create a counterpart of him. ,Let them keep pace with each another and let Uruk relaxe.' Aruru hears their prayers and creates Engidu, a being whose sexual vigor is as strong as Gilgameš's, so that they when falling in love with each other may neutralize each other and the inhabitants of Uruk may return to tranquillity.

Strange and grotesque as this motif may seem to us, it is nothing surprising to find it in a tale which has sprung up in a

[1] K.B. VI, 1, p. 126, l. 6.
[2] K.B. VI, 1, p. 126, l. 21.
[3] K.B. VI, 1, p. 130, l. 16—17.

primitive community as was the Sumerian when the Gilgameš-epic —or rather the germs of it—originated.

Through all the world sexual vigor is considered an integrating part of manfulness and prowess. A hero lacking this typical token of manhood is plainly unimaginable. Conversely, impotence is a subject of the uttermost contempt, and ‚impotent' is a most abusive term.

In fact, it is not uncommon in primitive literature to find the hero's strength indicated by emphasizing his sexual vigor, I might refer to the tale of Heracles and the princesses or to the somewhat similar narrative so delightfully retold by Anatole France in ‚Le Gab d'Olivier'.

Also linguistically the close connexion between strength and sexual vigor is expressed, as far as the Oriental languages are concerned. I may refer to Hebrew און, which seems to have meant originally sexual vigor; in Akkadian it is frequently hard to distinguish between the meanings strength and sexual vigor in words like lalû, lulla, baltu, bultu, ellatu, &c.

How highly prized sexual vigor was in Mesopotamia is amply illustrated by the ‚niš libbi' charms, in which the terms used often suggest almost priapic ideals.[1] There was to the antique reader nothing surprising in the facts that Gilgameš's superhuman strength manifested itself in his superhuman sexual abilities or that these were bisexual in character. Hastings, E.R.E., states that: ‚Sexual love between individuals of the same sex is a not infrequent abnormality, it probably occurs, at least sporadically, among every race of mankind',[2] and as far as the Mediterranean cultures are concerned, I need only mention Old Greece, where paederastic love was sometimes considered even higher than the natural one, and in spite of the strict laws of the Hebrews the קְדֵשִׁים were found at all the principal sanctuaries.

---

[1] Cf. Ebeling, Liebeszauber, p. 32, l. 19.

[2] H.E.R.E. VIII, p. 157 b.

In Mesopotamia true enough paederasty was forbidden in the Assyrian laws,[1] but this does not mean that the same was the fact in Babylonia and in older times. The kulu', the cinaedus, is often mentioned as associated with the Ištar-cult, and in the omen-literature we have in any case one omen referring to paederasty which is a lucky one: ‚If a man draws near to the anus of his comrade, that man will take the leadership of his brethren and his family.'[2] This may reflect an older, popular view, which considered bisexualism a token of superior strength.

---

[1] K.A.V. No. 1, col. II, l. 93 ff.

[2] C.T. 39, pl. 44, l. 13 ff.

New books sent to the editor.

By

Sten Konow, Oslo.

The Mahābhārata for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar with the co-operation of S. K. Belvalkar, A. B. Gajendragadkar, P. V. Kane, R. D. Karmakar, L. P. Vaidya, M. Winternitz, R. Zimmermann, and other scholars and illustrated by Shrimant Balasaheb Pant Pratinidhi, chief of Aundh. Fasc. I–III. Poona 1928–1929.

Every Sanskrit scholar has sometimes had to refer to the rich treasure of Indian tales and lore collected in the Mahābhārata, and always the same question has presented itself: how far can the text of the printed editions be relied on?

We knew that we have to do with a very old work, but we also knew that it has been copied and recopied during long centuries, and that numerous passages have been altered and others added or left out in the course of time. The number of manuscripts existing in India and in Europe is very great, and it was impossible for the individual scholar to form an opinion about the authenticity of the various readings.

The great importance of the Mahābhārata, on the other hand, for so many questions bearing on Indian religion, Indian philosophy, Indian law and institutions, customs and traditions, and on Indian civilization in general was such that it was generally felt that this state of things could not be allowed to remain.

Already long before the war the idea of bringing out a critical edition was suggested by Professor Winternitz, and taken up by the

association of Academies, and a good deal of preparatory work had already been done, especially by Professors Lüders and Winternitz, when the war made an end to international co-operation. And even today it has not proved possible to resume the work thus interrupted.

In the meantime, however, the Bhandarkar Institute in Poona has taken up the old idea, with the liberal support of the chief of Aundh and others, and already in 1923 a preliminary edition of the Virāṭaparvan was issued under the editorship of Mr. N. B. Utgikar.

Mr. Utgikar resigned the position as chief editor in 1924, and was succeed by Dr. Vishnu S. Sukthankar, who had already won a good name as a sound and critical scholar, with a thorough training in modern methods. Three fascicles have now been published under his editorship, and we are in a position to judge about the possibilities and merits of the great undertaking.

The first question which presents itself is whether a critical edition of the Mahābhārata is at all possible. We cannot, of course, ever think of restoring the text as it was originally written or as it was constituted when the great epic had practically reached its present bulk. We knew, however, that the numerous manuscripts can be classed in some well defined groups. A comparison of as many manuscripts as possible of the different groups might therefore lead to important results. Such stanzas and passages as are only found in one group could not well, as a rule, be considered to be genuine, and it might be possible to arrive at some estimate of the value of the various groups.

The parts already published show that this presumption was correct, and that it is quite possible to restore a text and to give a critical apparatus which allow us to bring the Mahābhārata back to a much more original appearance than has hitherto been possible. And more especially we have learnt that the remaining manuscripts of the Kāśmīrī recension often give a better and more authentic text than the rest. The old Śāradā manuscript which has been utilized in the third fascicle shows this to evidence.

The next question which we must raise is whether the Bhandarkar Institute will be able to present us with the critical text which we need and which we know can be established.

The material utilized in the three parts now before us is found in India, and it would be highly desirable that the manuscripts of European libraries should be made available to the editors. Now the XVIIth International Congress of Orientalists held at Oxford in 1928 passed a resolution recommending that the funds collected for the edition of the Academies and the critical material brought together for that purpose should be placed at the disposal of the Bhandarkar Institute, whose collations will accordingly not be restricted to Indian manuscripts.

This resolution was unanimously carried, because all the scholars present had convinced themselves that the Indian savants in charge of the edition, and notably the chief editor, are exceptionally well qualified for the task. The collation of the various manuscripts is done with great care and on a large scale, and in most cases scholars will find that the editor's restitution of the text is unobjectionable. Such stanzas and passages which must be considered to be later additions will be brought together in an appendix, and until this appendix appears, several critical questions will remain unsettled. But it would not be easy to avoid this difficulty without increasing the bulk of the notes too much. Moreover, we are led to hope that the fascicles will follow each other without much delay.

We have therefore every reason for being thankful to the Bhandarkar Institute and the promotors of its great undertaking. In a not too distant future we shall be in possession of a reliable edition of the Mahābhārata, with a comprehensive critical apparatus, which will be sufficient for all practical purposes. And the prize charged for the new edition is so low that it will be possible for most serious students of Indian languages and civilization to have their own copies of this indispensable work.

In my opinion it is very gratifying that this edition of the great national epic of the Indo-Aryans is brought out by Indian

scholars and appears as an Indian undertaking. The importance of the Mahābhārata to the European student is, it is true, so great that a European edition would have had to be prepared sooner or later. To the Indian, however, it is something more than a historica and philological source, because it contains so very much of the spiritual inheritance of the Indian people. It would therefore seen to be proper that the first critical edition should be made in India, where so much important material is to be found. And the new edition shows that Indian scholars, who have always been our teachers in Indian traditional lore, now have become our equals in critical acumen and methods. The critical edition of the Mahābhārata may be said to inaugurate a new epoch in the history of Indian lore and Indian philology.

The beautiful illustrations are highly interesting as specimens of modern Indian art and are a very welcome feature of this great national undertaking.

J. Rahder. Glossary of the Sanskrit, Tibetan, Mongolian and Chinese versions of the Daśabhūmika-sūtra. Paris 1928. Paul Geuthner = Buddhica. Documents et travaux pour l'étude du Bouddhisme publiés sous la direction de Jean Przyluski. 2ᵉ série, T. 1.

Dr. Rahder's edition of the Daśabhūmika-sūtra appeared in 1926. The glossary gives the Sanskrit terms occurring in the prose text and several words from the gāthās, in alphabetical order, and followed by their Tibetan, Mongolian and Chinese equivalents. It is an extremely careful and learned work, which will prove to be of great interest not only to the student of Mahāyāna, but also to the philologist who has to deal with Buddhist texts in less known languages. From the view-point of the student of Buddhism a reverse index of Tibetan terms with their Sanskrit equivalents would have been very welcome.

The Saundarananda of Aśvaghoṣa critically edited with notes by E. H. Johnston. Oxford University Press 1928. Panjab University Oriental Publications.

The editor has carefully compared the available manuscripts, and his edition is much more reliable than the old one in the Bibliotheca Indica. He has also recorded the results of the study of the text by other scholars in a series of useful notes, and added references to other texts which are likely to throw light on difficult passages. It is just the kind of editions which we want: a reliable text with comprehensive critical apparatus, a convenient repertory of relevant facts and an excellent text-book for university lectures. The intrinsic value of Aśvaghoṣa's famous poem makes this particular edition specially welcome.

Der Kumārapālapratibodha. Ein Beitrag zur Kenntnis des Apabhraṃśa und der Erzählungs-Literatur der Jainas. Von Ludwig Alsdorf. Alt- und Neu-Indische Studien, herausgegeben vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der hamburgischen Universität. 2. Hamburg. Friederichsen, de Gruyter & Co. 1928.

This, the second, issue of the Publications of the Hamburg Institute contains a careful and comprehensive study on certain branches of Jaina literature and a revised edition of the Apabhraṃśa passages of Somaprabha's Kumārapālapratibodha, with critical, grammatical and metrical remarks. The author proves to be thoroughly at home in his subject, and his edition and interpretation of the text add considerably to our knowledge of the important stage of the development of Indo-Aryan languages which is represented by Apabhraṃśa.

Hādī Ḥasan. Falakī-i-Shirwānī: his times, life, and works. London 1929. The Royal Asiatic Society = James G. Forlong Fund, Vol. VI.

This book is in reality a critical and historical introduction to an edition of the Dīwān-i-Falakī, which has been published separately by the Royal Asiatic Society.

Falakī was a court-panegyrist of Minūchihr II, Shāh of Shirwān, and he has sometimes been stated to have died in 577 A.H. The author, however, tries to show that this date is wrong, and that Falakī did not survive Minūchihr II, who died about 544 A.H.

Chronological discussions on the whole form a large portion of Hādī Ḥasan's book. He gives a succinct survey of the history of the Shāhs of Shirwān in the sixth century A.H., and then brings together the few facts which are known about the life and circumstances of Falakī, with some remarks about his contemporaries, the poets Abū'l-ʿAlā and Khāqānī, the latter of whom is shown to have been the teacher of Falakī, though their mutual relationship has sometimes been described as quite the opposite. Certain details mentioned in some of the poet's works are utilized for calculating their exact date.

Much care is, finally, bestowed on an examination of the various works and manuscripts containing or quoting poems by Falakī and a discussion of the authenticity of individual poems.

Islamica. Editores A. Fischer et E. Bräunlich. Vol. III. Fasc. 4. Lipsiae 1928. Asia Major.

This fascicle, which is the last of the third volume, contains the following papers:

Sābit's Ramazānijje. Hrsg., übers. und erklärt von J. Rypka. Drei dem ʿAmr b. Maʿdīkarib zugeschriebene Verse über Fahd al-Ḥimyarī. Von A. Fischer.

Nachtrag zu Islamica III, S. 165–186. Von R. Vasmer.

Erwiderung auf den Brief ‚Pro Salemann' des Herrn Ivanow in Vol. III, S. 271 f. Von Karl Hadank.

Zu dem Aufsatze Fasc. 2, S. 190 ff. Die Schriftleiter.

Noch einmal das arabische weibliche Demonstrativ-Pronomen. Von A. Fischer.

Notices of Books.

La légende du sage Buzurǰmihr.

Par

Arthur Christensen, Copenhague.

Le sage Buzurǰmihr[1] est un personnage énigmatique. Les littératures arabe et persane sont pleines d'allusions à ce fameux ministre du grand Sassanide Khusrau I Anōšarvān (531-78 de notre ère), et on cite à tout propos des sentences attribuées à lui. Aux yeux des orientaux, il est aussi historique qu'Anōšarvān lui-même, mais les savants modernes de l'ouest sont disposés à le considérer comme un personnage de pure fiction[2].

En passant en revue les sources de l'histoire de Buzurǰmihr, nous trouvons d'abord deux ouvrages pehlvis, le Pandnāmaγ ou ‚Livre des conseils' de Buzurǰmihr[3] et le Māδīγān ē čatrang (la ‚Relation du jeu d'échecs')[4].

---

[1] Par des raisons qui seront expliquées ci-après, je préfère l'emploi de la forme arabo-persane Buzurǰmihr au lieu de la forme pehlvie Vuzurγmihr.

[2] Nöldeke, Ṭabarī (Gesch. der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden), p. 251, note 1.

[3] Pandnāmaγ ē Vuzurγmihr ē Bōχtaγān ou Ayāδγār ē Vuzurγmihr, publié par Peshotan Sanjana sous le titre de Ganjesháyagán (Bombay, 1885) et dans les Pahlavi Texts de Jamasp-Asana (Bombay, 1913, p. 85 sqq.). La division en paragraphes est différente dans les deux éditions, les §§ 1-120 chez Peshotan correspondant aux §§ 1-234 chez Jamasp-Asana; puis le manuscrit reproduit par ce dernier contient quelques passages (§§ 235-264) qui manquent dans l'édition de Peshotan, mais la fin, correspondant aux §§ 121-169 de l'édition de Peshotan, y fait défaut. L'introduction (§ 1 chez Peshotan, 1-4 chez Jamasp-Asana) a été traduite par Fr. Müller dans le WZKM., t. 12, p. 56 sqq.

[4] Māδīγān ē čatrang, publié dans le ‚Ganjesháyagán', etc. de Peshotan Sanjana, dans les Pahlavi Texts de Jamasp-Asana, p. 115 sqq. et, en transcription, par Salemann dans le Bull. de l'Acad. imp. des sciences de St-Pétersbourg, 1887, p. 427 sqq.

Pour commencer par le dernier, en voici la substance : Dēwsarm, roi de l'Inde, envoie un de ses serviteurs à Anōšarvān avec des présents et un jeu d'échecs, jeu qui n'est pas connu au dehors de l'Inde. Le messager présente au roi de Perse une lettre dans laquelle le roi de l'Inde l'invite à faire expliquer ce jeu par ses sages : si ceux-ci n'y réussissent pas, Anōšarvān doit payer un tribut au roi de l'Inde. Anōšarvān demande un délai de trois jours. Les savants de la Perse essaient en vain d'expliquer le jeu ; mais, le troisième jour, Vuzurγmihr ē Bōχtaγān (fils de Bōχtaγ) se présente et offre d'expliquer le jeu et de remettre en même temps aux mains du messager un autre jeu de son invention, que le roi de l'Inde doit faire expliquer par ses savants sous peine de payer un tribut double à la Perse. Le lendemain, Vuzurγmihr explique le jeu d'échecs et gagne douze parties au messager. Puis Vuzurγmihr est envoyé à la cour du roi Dēwsarm avec toutes sortes d'objets précieux et présente à ce roi le jeu inventé par lui, jeu qu'il désigne sous le nom de *Nēv-Ardašīr* et qu'on appelle généralement *Nard*[1]. Le roi demande un délai de quatorze jour pour consulter ses sages, mais comme personne ne sait expliquer le jeu, il remet à Vuzurγmihr le tribut double et le renvoie avec de riches présents et de grands honneurs.

Le Pandnāmaγ, livre des conseils de Vuzurγmihr, a une introduction dans laquelle l'auteur se nomme Vuzurγmihr ē Bōχtaγān, premier ministre de l'empire perse, et dit qu'il a écrit ce petit ouvrage sur l'ordre de Khusrau Anōšarvān. Le livre consiste en maximes morales et religieuses sous la forme d'un dialogue et se termine par quelques réflexions sur le destin et l'incertitude de la vie humaine.

Passons aux sources arabes et persanes[2]. L'histoire de Buzurǰmihr est racontée d'une façon concise par Ṯaʿālibī (mort en 1038 de notre ère) et avec des longueurs un peu fatigantes dans le Šāhnāmāh de Firdausī (mort environ en 1020).

---

[1] Connu en Europe sous le nom de trictrac.

[2] Là où il existe des traductions françaises, je les suis avec, ça et là, quelques modifications peu importantes, par lesquelles je crois rendre plus exactement le sens de l'original.

Voici le récit de *Ṯaʿālibī*, dont nous donnons quelques parties in extenso [1] :

Une certaine nuit, ainsi rapportent les Perses, Anōšarvān eut un songe : il lui semblait qu'il buvait du vin dans une coupe d'or, et qu'un porc, mettant son groin dans la même coupe, buvait avec lui. Le roi, au matin, demanda aux mōbaδs le sens de son rêve, mais ils ne surent pas l'interpréter. Il ordonna à ses officiers de confiance de chercher quelqu'un qui en sût donner l'explication. Or il arriva que l'un d'eux entra dans l'école d'un de leurs précepteurs et lui demanda son opinion au sujet du songe. Le précepteur, pas plus que les autres, n'était en état de l'interpréter. Alors, l'un de ses élèves, un jeune garçon nommé Buzurǰmihr, se leva et dit : ‚Maître, moi j'en connais l'interprétation !' Le maître l'apostropha durement et le réprimanda et lui dit : ‚Veux-tu être raisin sec étant encore vert ?' L'homme qui demandait la consultation dit au précepteur : ‚On ne peut nier que Dieu n'ait le pouvoir d'éclairer un enfant comme lui.' Le précepteur dit au jeune garçon : ‚Dis ce que tu sais !' ‚Non, vraiment', répliqua Buzurǰmihr, ‚je ne donnerai l'interprétation que devant le roi !' L'officier de confiance l'emmena donc à la cour, parla de lui au roi et lui rapporta ce qui s'était passé. Anōšarvān le fit appeler et vit en lui un jeune homme sur qui brillait la marque de l'intelligence et de la perspicacité. Il lui dit : ‚C'est toi qui t'offres pour interpréter mon songe ?' ‚Oui, sire', répliqua Buzurǰmihr. ‚Interprète-le donc.' ‚L'interprétation ne peut être communiquée qu'à toi seul.' Le roi ayant fait sortir toutes les personnes présentes, Buzurǰmihr dit : ‚Il y a parmi tes femmes et tes esclaves un homme qui partage avec toi les faveurs de l'une d'elles.' ‚Je voudrais', dit le roi, ‚que tu donnasses la preuve de ce que tu dis.' ‚Il faut', répliqua Buzurǰmihr ‚que tu ordonnes à toutes les femmes qui se trouvent dans tes appartements et dans tes pavillons de passer devant nous.' Quand, sur l'ordre d'Anōšarvān, elles eurent toutes défilé, sans que le fait signalé

---

[1] Histoire des rois des Perses par Al-Thaʿâlibî, publié et traduite par H. Zotenberg (Paris, 1900), p. 619 sqq.

par lui fût découvert, Buzurǰmihr dit : ‚Il faut que tu ordonnes à toutes de paraître nues devant toi.‘ Anōšarvān leur en donna l'ordre. Il avait une femme, une princesse de naissance royale, qui aimait un jeune homme à qui elle faisait porter le costume des femmes esclaves et qu'elle gardait près d'elle parmi ses esclaves comme s'il était de leur nombre. Quand les femmes et les esclaves passèrent nues devant Anōšarvān et que vint le tour de ce jeune homme, il était complètement dominé par la terreur. Anōšarvān sut alors qu'il était un garçon et donna l'ordre de le mettre à mort avec son amante. Il admira la perspicacité dont était doué Buzurǰmihr bien qu'il fût encore si jeune, l'attacha à sa personne et en fit son intime familier. Et Dieu départit à Buzurǰmihr une telle sagesse qu'il devint le phénix de son siècle.

L'auteur raconte ensuite l'histoire du jeu d'échecs et du jeu de Nard que nous connaissons déjà du livre pehlvi. Après quelques autres récits il reprend le fil de l'histoire de Buzurǰmihr dans les termes suivants[1] :

Lorsque Anōšarvān, courroucé contre Buzurǰmihr, lui retira sa faveur, il lui ordonna de choisir pour demeure un endroit qu'il ne désirerait pas quitter, ni en hiver, ni en été ; pour nourriture, un seul aliment, auquel il ne substituerait aucun autre et, pour se couvrir, un vêtement qu'il ne changerait jamais. Buzurǰmihr choisit pour demeure le souterrain, parce qu'il est froid en été et chaud en hiver ; pour se nourrir, le lait, parce qu'il est en même temps une nourriture substantielle et une boisson et l'aliment de l'enfant et du vieillard ; et il prit pour vêtement la fourrure, qu'il endossait en hiver et qu'il portait à l'envers pendant l'été. Son martyre durait longtemps, de telle sorte qu'il perdit la vue.

L'empereur envoya à Anōšarvān un petit coffre fermé par un cadenas et scellé, avec ce message : ‚Si tu dis à mon envoyé ce qu'il y a dans ce coffre, je m'engage à te payer tribut, sinon, pas.‘ Anōšarvān le demanda aux hommes perspicaces de sa cour, mais

[1] Ibid., p. 633 sqq.

ils furent tous également hors d'état de répondre et de deviner. Il reconnut que seul Buzurǰmihr, bien qu'il fût aveugle, était capable de résoudre le problème. Il donna l'ordre de le mettre en liberté, de le conduire au bain, de le revêtir du costume des vézirs qu'il portait auparavant et de l'introduire. Son ordre fut exécuté et Buzurǰmihr fut amené. Il le reçut avec honneur, se justifia auprès de lui, lui parla du coffre et lui demanda ce qu'il contenait. Buzurǰmihr lui demanda pour répondre à la question le délai d'une nuit. Le lendemain, il monta à cheval et se fit précéder par deux valets auquels il ordonna de lui signaler la première personne qui viendrait en sens opposé sur son chemin. Une femme vint à passer, et il lui demanda si elle était vierge ou épouse. Elle répondit qu'elle était vierge. Buzurǰmihr poursuivit sa route. Une autre femme venant à passer, il lui demanda si elle était célibataire ou mariée. ‚Mariée', répondit-elle. ‚As-tu des enfants?' ‚Non.' Buzurǰmihr s'éloigna. Une troisième femme qui vint à passer répondit à ses questions qu'elle avait des enfants. Il continua son chemin et, étant entré au palais, il se présenta devant Anōšarvān. Il lui demanda de donner l'ordre de faire venir l'envoyé et d'apporter le coffre scellé, ce qui fut fait. Alors Buzurǰmihr dit: ‚Il y a dans ce coffre trois perles, dont l'une n'est pas percée; une autre est percée à moitié et la troisième est percée entièrement.' Le coffre ayant été ouvert, on trouva les perles, comme il avait dit. Anōšarvān admira sa perspicacité, se repentit de lui avoir fait éprouver son courroux et attribua ce fait au décret et à la volonté de Dieu. L'envoyé de l'empereur s'engagea, au nom de son maître, à payer tribut.

Le nom de Buzurǰmihr ne se rencontre plus dans la chronique de Ṯaʿālibī. Mais voici un autre récit qui entre dans le domaine de nos recherches[1]:

Hormizd[2] voulait faire mourir Burzmihr et Varhrān Āδurmāhān, qui avaient été de grands dignitaires et avaient rempli de hautes

---

[1] Ibid., p. 638 sqq.

[2] Hormizd IV (578-90), fils et successeur de Khusrau I Anōšarvān.

fonctions sous le règne d'Anōšarvān. Il fit appeler Burzmihr et, lui parlant en secret, lui dit: ‚J'ai l'intention de tuer Varhrān Āδurmāhān; mais je voudrais que cela fût fait par le moyen de quelque incrimination qui serait dirigée contre lui. Si tu attestes devant les grands qu'il est coupable et qu'il mérite la mort, je te garantis la vie sauve et t'élève à un plus haut rang.' Burzmihr répliqua: ‚Je ne saurais refuser d'exécuter l'ordre du roi!' Hormizd alors donna l'ordre de réunir un conseil des seuls notables et fit appeler Burzmihr et Varhrān. S'adressant à Burzmihr, il lui demanda ce qu'il avait à dire concernant Varhrān. Burzmihr, sachant ce qu'il voulait et convaincu qu'il commencerait par faire mourir Varhrān et qu'ensuite il le tuerait également, se départit de toute réserve et dit hardiment: ‚J'atteste qu'il est coupable et qu'il mérite la mort.' ‚Mon frère', dit Varhrān, ‚quand m'as-tu vu commettre l'action coupable que tu m'imputes?' Burzmihr répondit: ‚Le jour que le roi Anōšarvān nous a consultés pour savoir s'il fallait donner le pouvoir au fils de la Turque, c'est-à-dire à Hormizd. Nous lui conseillâmes de choisir un autre; mais toi, tu te prononças pour lui.' Hormizd, tout confus, baissa les yeux. Quand le conseil se fut séparé, il donna l'ordre de les arrêter tous deux. Il fit ensuite mettre à mort Burzmihr.

Varhrān, sachant qu'il était également condamné, dit en lui-même: ‚Je veux, avant de quitter le monde, rémunérer ce tyran perfide et sanguinaire par un don qui attristera sa vie.' Il envoya donc à Hormizd un message dans lequel, après avoir rappelé les droits qu'il avait à la reconnaissance du roi et les motifs qui devaient lui rendre sa vie inviolable, il lui dit: ‚J'ai à te donner un avis utile; te plaît-il de me faire venir pour que je te le communique?' Hormizd le fit venir et lui ordonna de parler. Varhrān dit: Il y a, ô roi, dans les archives secrètes de ta cour, une boîte en or scellée du sceau de ton père. Il serait bon que tu prisses connaissance à présent de ce qu'elle contient, pour que tu saches comment il faut envisager ton avenir.' Hormizd demanda que l'on apportât la boîte et la fit ouvrir. On y trouva une pièce de soie de Chine sur laquelle étaient tracés ces mots de l'écriture d'Anōšarvān: ‚Les astrologues

connus pour leur infaillibilité dans l'interprétation de l'action des astres affirment unanimement que mon fils Hormizd régnera après moi pendant onze ans et neuf mois, que son gouvernement sera ensuite en proie aux troubles, qu'il y aura des séditions et que les rebelles le déposeront et lui crèveront les yeux, et qu'après cela ils le tueront.' Lorsque Hormizd vit les lignes tracées par son père, le monde devint sombre à ses yeux et la tristesse s'empara de son âme. Varhrān ayant été ramené sur l'ordre de Hormizd dans sa prison dit : ‚Je viens de mettre le fils de la Turque dans une situation telle qu'il mènera une vie misérable!' Lorsque la nuit eut laissé tomber ses voiles, Hormizd donna l'ordre de lui faire goûter la chaleur du sabre. Quant à lui, il renonça au plaisir et à la gaieté ; le sommeil ne lui était pas doux et ses jours étaient sombres.

Le récit de *Firdausī* commence[1], comme celui de Ṯaʿālibī, par le rêve d'Anōšarvān. L'envoyé du roi trouve le jeune Buzurǰmihr dans une école à Merv et l'emmène à la résidence royale. Chemin faisant, Buzurǰmihr s'endort à l'ombre d'un arbre, la tête couverte d'une pièce d'étoffe ; son compagnon, qui veille, voit qu'un serpent retire la pièce d'étoffe et le flaire de la tête aux pieds, puis se cache dans les feuilles de l'arbre, et il en tire un présage de la grandeur future du jeune homme. Arrivé à la cour, Buzurǰmihr interprète le songe du roi, et celui-ci lui donne en récompense de grandes richesses et le fait inscrire parmi les mōbaδs[2], ses conseillers. Puis le roi donne sept fêtes aux mōbaδs. Elles sont décrites longuement par Firdausī ; à chacune Buzurǰmihr fait des discours qui ne consistent en effet qu'en sentences un peu décousues. La description de la dernière fête terminée, Firdausī dit[3] : ‚Ayant fini cette histoire, je passe à celle du dastūr Māhbōδ.' Cela signifie que lui ou sa source immédiate quitte la source à laquelle il a puisé la relation précédente pour suivre une autre source. Après avoir raconté l'histoire de

[1] Šāhnāmāh, éd. de Mohl, VI, p. 242 ; traduction in-8°, VI, p. 190.

[2] Firdausī emploie généralement le terme mōbaδ dans un sens très vague : conseiller royal appartenant à la classe des savants.

[3] Ed. Mohl, VI, p. 294, vers 1606.

Māhbōδ[1] et plusieurs autres événements, le poète revient à Buzurǰmihr[2]. Un jour, ce sage se présente devant Anōšarvān et lui remet un livre de sagesse qu'il a composé en pehlvi pour l'usage du roi, ce qui donne lieu à une conversation entre le roi, qui lui pose des questions, et le sage, qui y répond. Cette conversation constitue en réalité le sujet du livre qui est le Pandnāmaγ pehlvi. Ayant raconté dans la suite l'histoire du jeu d'échecs[3], Firdausī insère une remarque qui indique, que le récit suivant, celui de l'invention du jeu d'échecs sur l'ordre d'un prince indien qui a tué son frère dans une bataille, récit donné avec beaucoup de détails[4], est emprunté à une autre source. Ensuite le poète, revenant encore une fois à l'histoire de Buzurǰmihr, raconte la disgrâce de celui-ci[5]. La cause du courroux du roi contre le sage, omise par Ṯaʿālibī, est expliquée par Firdausī : étant allé à la chasse avec Buzurǰmihr, Anōšarvān s'est endormi ; un oiseau déchire le bracelet de perles du roi et avale les perles. Le roi, s'étant éveillé, croit que Buzurǰmihr lui-même a volé et avalé les perles ; il lui fait donner des soufflets et lui ordonne de rester enfermé dans sa maison. Un jeune neveu de Buzurǰmihr et serviteur privé du roi, qui est avec le sage dans la maison, profite de ses instructions pour exercer avec une adresse extraordinaire son emploi qui consiste, entre autres, à verser de l'eau chaude sur les mains du roi. Anōšarvān, étonné de son habileté, lui demande qui lui a enseigné cet art, et comme le jeune homme répond que c'est Buzurǰmihr, le roi l'envoie deux fois à celui-ci avec des messages dans l'espoir que Buzurǰmihr exprimera son repentir, mais chaque fois Buzurǰmihr répond qu'il est satisfait de son sort, qui est meilleur que celui du roi. Alors Anōšarvān, furieux, ordonne de faire placer Buzurǰmihr dans un coffre de fer, garni à l'intérieur de pointes et

---

[1] L'histoire de Māhbōδ est donnée, chez Ṯaʿālibī, après l'épisode du jeu d'échecs.

[2] VI, p. 364 sqq.

[3] VI, p. 384 sqq.

[4] VI, p. 400 sqq.

[5] VI, p. 456 sqq.

de clous. Cependant, comme Buzurǰmihr, sur un nouveau message, répète sa première réponse, le roi craint qu'un malheur ne l'atteigne, et ordonne de délivrer le sage et de le ramener à son palais; mais Buzurǰmihr, devenu aveugle, reste disgrâcié, jusqu'à ce que l'affaire du coffre scellé envoyé par l'empereur de Byzance lui fournisse l'occasion de rentrer dans la faveur du roi.

Un peu plus loin dans la relation de Firdausī, où est racontée la dernière guerre de Khusrau Anōšarvān contre l'empereur, récit tiré d'une source particulière, comme il ressort des phrases introductives, il est encore une fois question de Buzurǰmihr[1]. Le roi, en marche avec l'armée, a besoin d'une grande somme d'argent et ordonne à Buzurǰmihr d'envoyer chercher l'argent dans le trésor du Mazenderan. Buzurǰmihr fait l'observation qu'il serait plus facile d'emprunter la somme aux hommes riches du voisinage. Le roi consent, et Buzurǰmihr envoie un homme à la ville la plus prochaine pour trouver l'argent. Un riche cordonnier offre toute la somme à cette condition que Buzurǰmihr procure à son fils une place parmi les secrétaires du roi. Buzurǰmihr présente au roi la demande du cordonnier, mais Khusrau, en colère, ordonne de renvoyer l'argent à cet homme du bas peuple qui a osé briguer pour son fils une dignité réservée à la noblesse[2].

Firdausī, comme Ṯaʿālibī, garde le silence sur la fin de la vie de Buzurǰmihr. Quant à l'exécution des conseillers de Hormizd, successeur de Khusrau, la version de Firdausī diffère un peu de celle de Ṯaʿālibī.

Il s'agit, chez Firdausī, de trois grands seigneurs. Il les introduit d'abord[3] sous les noms d'Īzad-Gušasp, Burzmihr et Māh-Āδur. Puis, ayant décrit le meurtre d'Īzad-Gušasp, il commence[4] le récit de la mort des deux autres, qu'il appelle alors Sīmāh Burzēn et Varhrān

[1] VI, p. 512 sqq.

[2] Le cordonnier figure généralement, chez Firdausī, comme le type du plus vil roturier; v. Nöldeke, Ṭabarī, p. 362, note 2.

[3] VI, p. 442.

[4] VI, p. 447.

Āδurmāhān[1]. Firdausī, contrairement à Ta'ālibī, fait déclarer à Varhrān que Sīmāh Burzēn (Burzmihr) a mérité la mort pour avoir recommandé le prince Hormizd à la succession du trône. Cependant, Sīmāh Burzēn (Burzmihr) est ici, comme chez Ta'ālibī, le premier des deux que le roi fait mettre à mort. Dans la relation de la vengeance prise par Varhrān, les deux auteurs sont d'accord.

Dīnawarī (mort en 895) dit tout brièvement[2], que Buzurǰmihr, fils de Bōχtaγān[3] était le plus grand des sages du temps de Khusrau Anōšarvān. L'ouvrage anonyme appelé Nihāyatu'l-irab fī aχbāri'l-furs wa'l-'arab, qui suit, avec des amplifications diverses, la même ligne de tradition que Dīnawarī, est plus circonstancié sur ce point. Dans le manuscrit décrit par Browne il se trouve, ff. 162b-166b, ‚a long account of Buzurǰmihr the son of Bōχtaγān, Vēh-Šāhpūhr the chief priest (mōbaδān mōbaδ), and Yazdgarδ the chief scribe, who, with seventy other wise men, were in constant attendance on the King.—How Buzurǰmihr first comes to the King's notice.—Specimens of his philosophical aphorisms and wise sayings, filling several pages.—Ten aphorisms apiece from the three wise men above mentioned[4].'

Notre sage est mentionné également dans les Murūǰu'ḏ-ḏahab de *Mas'ūdī* (mort environ en 956). Buzurǰmihr, fils de Bōχtaγān, prend part à une discussion qui a lieu en présence de Khusrau Anōšarvān. Celui-ci ayant demandé un conseil aussi profitable à son bonheur qu'à celui de ses sujets, Buzurǰmihr résume en douze sentences les préceptes qu'un roi doit suivre pour atteindre au but indiqué, et le roi fait écrire son discours en lettres d'or[5]. Une autre fois Khusrau

---

[1] Burzēn étant un hypocoristique formé d'un nom dont le premier élément est *burz*, le nom complet de ce personnage a été probablement Sīmāh Burzmihr. Varhrān Āδurmāhān (Varhrān de la famille d'Āδurmāh) est sans doute le nom complet, abrégé la première fois à Māh-Āδur, Māh-Āδur et Āδur-Māh étant deux variations du même nom.

[2] Ed. Guirgass, p. 73.

[3] Bōχtaγān, qui est en pehlvi un nom patronymique (fils de Bōχtaγ), est considéré, par les auteurs arabes, comme un nom individuel.

[4] E. G. Browne dans le JRAS., 1900, p. 232.

[5] Éd. et trad. de Barbier de Meynard, II, p. 205-7.

demande à Buzurǰmihr quel est, parmi les princes, ses enfants, celui qui est le plus digne du trône. Le sage répond : ‚Quoique je ne connaisse pas tes enfants, je puis te dire quel est parmi eux le plus apte à régner : c'est celui qui a des qualités élevées et au désir de s'instruire unit au plus haut degré le dédain de la foule, la bienveillance envers le peuple, l'amour du pardon et la haine de l'injustice ; celui qui possède ces qualités est digne du pouvoir[1].' Buzurǰmihr décrit le caractère de Khusrau[2].

L'histoire des conseillers mis à mort par un roi injuste est donnée par Masʿūdī sous une forme qui diffère considérablement de celle que nous avons trouvée chez Ṯaʿālibī et Firdausī. Khusrau Parvēz avait, dit l'auteur[3], un sage parmi les sages des Perses, nommé Buzurǰmihr, fils de Bōχtaγān, lequel avait pris un grand empire sur son esprit et gouvernait tout son royaume. L'auteur introduit ici Buzurǰmihr, comme s'il s'agissait d'un personnage qui n'eût pas été mentionné auparavant, bien que le nom patronymique montre que les deux Buzurǰmihr sont une même personne. Nous pouvons en conclure que, dans la tradition représenté par Masʿūdī, tout comme dans les œuvres de Ṯaʿālibī et de Firdausī, le récit en question ne dérive pas de la même source originale que les relations concernant les faits et dits de Buzurǰmihr sous le règne de Khusrau I. Le roi dont il s'agit dans ce passage de l'ouvrage de Masʿūdī n'est pas, comme chez les deux auteurs surnommés, Hormizd IV, mais son successeur, Khusrau II, surnommé Parvēz. Masʿūdī continue de la manière suivante : Après treize ans de règne, Parvēz soupçonna ce ministre de pencher vers la secte des zändiks ou dualistes[4] ; il le fit jeter en prison et lui écrivit : ‚Ton savoir et les ressources de ton esprit n'ont eu pour résultat que de te faire mériter la mort et un supplice rigoureux.' Buzurǰmihr lui répondit : ‚Lorsque j'étais au pouvoir, j'avais recours aux lumières de ma raison ; mais depuis

[1] Ibid., p. 208 sq.
[2] Ibid., p. 209 sq.
[3] Ibid., p. 224.
[4] C'est-à-dire le Manichéisme ou bien la secte communiste de Mazdak.

qu'il m'a été ravi, je goûterai les fruits de la patience, car, en perdant de grands biens, j'ai été délivré aussi d'une infinité de maux.' Cette réponse irrita le roi; il fit venir le prisonnier et ordonna qu'on lui fendît le nez et la bouche. Buzurǰmihr se contenta de dire qu'il méritait un châtiment encore plus sévère. ,Ennemi acharné de Dieu', s'écria alors le roi, ,que signifie ce langage?' Le ministre répondit: ,Je t'ai dépeint aux grands et au peuple avec des qualités que tu n'avais pas; je t'ai gagné le cœur de tes sujets, en t'attribuant des vertus qui n'existaient pas en toi. Écoute-moi, ô le plus méchant, le plus criminel et le plus perfide des rois: si tu me fais mourir sur un simple soupçon, détruiras-tu les gages certains que je t'ai donnés de mon attachement à la loi religieuse? Qui donc comptera désormais sur ta justice? Qui croira à ta parole ou placera en toi sa confiance?' Parvēz, transporté de fureur, lui fit trancher la tête. On a conservé quelques jugements de Buzurǰmihr, ses sentences, ses exhortations et plusieurs apophtegmes sur la piété ou d'autres sujets. Parvēz regretta bientôt la mort de son conseiller et fit venir Varhrān, fils [d'Āδurmāhān][1], son second ministre, qui prenait rang après Buzurǰmihr. A la vue du cadavre de son collègue, celui-ci fut saisi de pitié, et, sentant qu'il n'avait plus de salut à espérer, il adressa de sévères reproches à Parvēz. Le roi le fit mourir aussi et fit jeter son corps dans le Tigre.

Une sentence de Buzurǰmihr est citée dans le même ouvrage de Masʿudī, tome VII, p. 164 sq.

Le Fihrist d'*En-Nadīm* (composé en 988) a conservé[2] une remarque de Buzurǰmihr sur l'excellence des livres et quelques petites notices bibliographiques relatives à ce sage. Un livre de فاليس الرومى (Vettius ou Vettius Valens) ayant pour titre الزبرج (?)[3] aura été

---

[1] Les manuscrits portent بحواريز, بحزاربرس, مجواربن, خمبراريس. Il faut lire probablement بحرام بن..., Bahrām ibn..., le nom d'Āδurmāhān, considéré comme celui du père de Bahrām (pehlvi Varhrān), étant tombé.

[2] Ed. Flügel, p. 11. 1.

[3] البزيدج الرومى chez Ibnu'l-Qiftī, que reproduit (ed. de Lippert, p. 261) la notice d'*En-Nadīm*.

commenté par Buzurǰmihr. Un autre livre est mentionné sous le titre de ‚Livre du mōbaδ Mihr-Āδurgušnasp dédié à (?) Buzurǰmihr[1]'. En-Nadīm en reproduit le passage introductif, mais le texte est corrompu et incompréhensible ; il s'agit, à ce qu'il semble, d'une question morale concernant le cas où deux hommes se disputent, dont un a raison et l'autre a tort. Enfin le nom de Buzurǰmihr est rattaché au livre de ‚Kalīlaγ et Damnaγ' ; nous y reviendrons ci-après.

Niẓāmu'l-mulk, dans son Siyāsätnāmäh (composé en 1092-93) mentionne Buzurǰmihr comme le ministre de Khusrau Anōšarvān[2] et donne des spécimens de ses leçons de politique[3]. Dans un autre passage on lit ce qui suit : On demanda à Buzurǰmihr : ‚Quel a été la cause de la ruine de l'empire des Sassanides ? Tu as été l'homme d'État de cette dynastie, et aujourd'hui il n'y a, dans le monde, personne qui puisse t'être comparé pour la rectitude du jugement, la conduite des affaires, l'intelligence et le savoir.' ‚Deux causes', répondit-il, ‚ont amené ce résultat : la première, c'est que les Sassanides ont confié les grandes affaires à des ignorants d'infime condition, et l'autre, c'est qu'ils n'ont pas cherché à s'attacher les gens de science et de bon jugement et qu'ils ont abandonné la direction des affaires à des femmes et à des enfants, personnes qui n'ont ni connaissance, ni expérience. Sache que chaque fois que les intérêts d'une dynastie tomberont entre les mains des femmes et des enfants, le pouvoir devra lui échapper[4].'

Dans l'histoire du Ṭabaristān d'*Ibn Isfandiyār* (composée en 1216), Buzurǰmihr est nommé deux fois, d'abord comme l'auteur d'une étymologie populaire du nom géographique de Ṭabaristān[5], puis comme un des hommes célèbres de ce pays. Après la conquête de la Perse par les Arabes, Buzurǰmihr s'enfuit dans le Ṭabaristān.

---

[1] Ibid., p. 315. 21. Pour مهرادو حسیس il faut lire sans doute مهرآذر جشنسب. C'est probablement le même livre qui a été remanié par El-Raiḥānī (ibid., p. 119. 20).

[2] Ed. de Schefer, p. 150, trad., p. 223.

[3] Ed., p. 163 sq., trad., p. 241 sq.

[4] Ed., p. 159, trad., p. 235 sq.

[5] Traduction de Browne (Gibb Memorial Series II), p. 32.

Quant on lui demanda, comment l'empire des Sassanides pouvait tomber en ruine, tandis qu'il possédait un homme comme lui, il répondit : ‚C'est parce que les Sassanides cherchaient l'appui de petits hommes dans les grandes affaires ; ainsi les choses sont arrivées là où elles sont arrivées.' Un jour on lui dit : ‚Viens, causons sur le destin et la prédestination.' Il répondit : ‚Qu'ai-je à faire avec une telle discussion ? Je vois une apparence extérieure d'où je déduis la réalité cachée : je vois des sots qui prospèrent et des sages indigents, et je sais que l'arrangement des résultats n'est pas dans la main des hommes[1].'

Une brève notice dans le Mujmilu'ṭ-tawārīχ (composé en 1126) nous informe[2] que ‚sous Khusrau Anōšarvān furent réunis beaucoup de savants, de médecins et de mōbaδs, comme Buzurǰmihr ē Bōχtaγān, le médecin Burzōē, qui a apporté le livre de ‚Kalīlaγ et Damnaγ', le dastūr Yūnān[3], Māhbōδ, Narsē et Sīmāh Burzēn'. L'auteur anonyme nous fait savoir encore[4] que ‚Hormizd, fils d'Anōšarvān, fit tuer tous les hommes distingués de la cour de son père qui vivaient encore, en se servant de prétextes [futiles], entre autres Īzad Gušasp, Varhrān Āδurmāhān et autres'.

Selon le Fārsnāmāh (composé au commencement du 12e siècle), dont l'auteur anonyme est désigné, par les éditeurs, MM. G. le Strange et R. A. Nicholson, sous le nom d'Ibnu'l-Balχī, Khusrau Anōšarvān a délibéré avec ses conseillers, dans la présence de Buzurǰmihr, sur les mesures à prendre contre les menées de l'hérétique Mazdak[5].

Buzurǰmihr est le héros de deux anecdotes racontées dans le Marzubānnāmāh de *Saʿdu'd-dīn-i-Warāwīnī* (composé entre 1210 et 1225). En voici le résumé :

---

[1] Ibid., p. 85 sq.

[2] J. A., 4e série, t. I, p. 421 et 398.

[3] Voir F. Rosenberg, Not. de litt. parsie, p. 53 (no 32).

[4] J. A., 4e série, t. I, p. 422 et 398 sq.

[5] Éd. de G. le Strange et de R. A. Nicholson, p. 89. Dans les autres passages de ce livre où Buzurǰmihr est mentionné (pp. 91 et 97) il y a probablement une erreur de la part de l'auteur. Comme j'essaierai de le démontrer dans un autre endroit, l'auteur semble avoir remplacé le mot *vuzurγ-framāδār* (désignation du grand vézir sous les Sassanides) par le nom propre bien connu de Vuzurγmihr.

Buzurǰmihr avait l'habitude de se présenter à Khusrau Anōšarvān chaque jour de bon matin en disant : ‚Lève-toi de bonne heure, car à qui se lève matin, Dieu aide et prête la main.' Le roi, qui aimait à passer la nuit dans la débauche, se fâcha et ordonna secrètement à quelques-uns de ses serviteurs de guetter le sage un matin au moment où il allait se présenter au roi, et de lui voler le manteau sans autrement lui faire du mal. Les serviteurs l'épient et lui enlèvent le manteau. Buzurǰmihr, alors, retourne prendre un autre manteau. Lorsqu'il arrive à la cour, Khusrau lui demande pourquoi il est en retard, et il raconte ce qui lui est arrivé. ‚Eh bien', dit le roi, ‚ne m'as-tu pas prêché tous les jours qu'il faut se lever de bon matin, parce qu'à qui se lève matin, Dieu aide et prête la main ? Et voilà que ce malheur t'est arrivé justement parce que tu t'es levé de bon matin.' A quoi Buzurǰmihr répond : ‚Les voleurs s'étant levé avant moi, c'est à eux que Dieu a prêté la main.' Khusrau a honte et admire la repartie prompte du sage[1].

Un jour que Khusrau se promène avec Buzurǰmihr dans le jardin royal, ils s'arrêtent et regardent les canards qui prennent leurs ébats dans l'étang. Le roi laisse tomber, sans s'en apercevoir, un [anneau à] joyau précieux qu'il portait au doigt. Buzurǰmihr voit qu'un des canards avale le joyau, mais ne dit rien. Quelque temps après, Khusrau s'aperçoit que le joyau a disparu. L'ayant cherché en vain, il fait appeler Buzurǰmihr et lui demande ce qu'il faut faire pour le retrouver. Mais Buzurǰmihr, qui a vu dans les astres que ce jour-là lui est néfaste, pense que, s'il dit ce qu'il sait, et que le roi fasse tuer quelques-uns des deux mille canards sans trouver le joyau, il se fâchera contre lui et le taxera d'ignorance ou de tromperie ; par conséquent, il garde le silence. Mais un autre jour, que les astres lui sont propices, il se hâte de trouver le roi et lui dit qu'un des canards a avalé le joyau. Le roi ordonne de tuer les canards. Dans le ventre du premier canard qu'on tue, on trouve

[1] Marzubán-náma, ed. by Mírzá Muḥammad of Qazwín (Gibb Memorial Series VIII), p. 92 sq.

le joyau. Khusrau, étonné, demande à Buzurǰmihr, pourquoi il n'a pas dit auparavant ce qu'il savait. Le sage répond, qu'il a gardé le silence aussi longtemps que les astres lui étaient néfastes[1].

Ḥamdullāh Mustawfī-i-Qazwīnī dit, dans son Ta'rīχ-i-guzīdāh (composé en 1330), que le sage Buzurǰmihr était le vézir d'Anōšarvān le juste et originaire de Merv. Suit une longue série de ses sentences[2]. Dans le Nuzhatu'l-qulūb du même auteur[3] sont mentionnés parmi les hommes distingués et savants du temps des Khusrau qui étaient originaires de Merv le médecin Burzōē, Buzurǰmihr, fils de Bōχtaγān, et le musicien Bārbaδ.

Enfin, quelques détails biographiques peuvent être glanés dans les citations des paroles de sagesse attribuées à Buzurǰmihr qu'on trouve éparses chez divers auteurs orientaux :

Le Kitābu'l-maḥasin wa'l-masāwī de *Baīhaqī* (première moitié du dixième siècle)[4] : Lorsqu'on mena Buzurǰmihr à l'exécution, on lui dit : ‚Maintenant tu es à la dernière heure de ton existence dans ce monde et à ta première heure dans l'au-delà, prononce donc une parole qui rappellera ton souvenir.' Il répondit : ‚Que dirai-je ? Il y aurait beaucoup à dire. En voici une parole : Si tu peux laisser un bon souvenir de toi, fais-le.'

Des ‚Anecdotes amusantes', ouvrage écrit en syriaque par *Bar-Hebræus* (mort en 1286), nous citons le passage suivant d'après la traduction anglaise de M. Wallis Budge[5] : When the king was angry with this same Buzurǰmihr[6] and crucified him, his daughter

---

[1] Ibid., p. 119 sqq.

[2] Ed. de Browne (Gibb Memorial Series XIV. 1), p. 78. Sur les sentences, voir ci-dessous.

[3] Ed. de G. le Strange (Gibb Memorial Series XXIII. 1), p. 157, traduction du même (XXIII. 2), p. 154.

[4] Ed. de Schwally (Gießen, 1902), p. 202 ; à comparer le livre du même titre faussement attribué à J̌āḥiẓ, ed. van Vloten, p. 79, traduction allemande de Rescher, p. 68.

[5] Oriental Wit and Wisdom or the ‚Laughable Stories' collected by Bar-Hebræus, transl. by E. A. Wallis Budge (London, 1899), No. XCIII, p. 24.

[6] Bazarǰamhir.

heard [about it] and ran out among the men having her head uncovered, but when she came to her father on the cross she covered it. And when the king asked her concerning what she had done, she replied : ‚He was the only man [there] before whom it was meet to be ashamed [at being uncovered].‘

Le Kitābu'l-adkiyā d'*Ibnu'l-J̌auzī* (mort en 1200 de notre ère)[1] : Lorsque Khusrau [Parwēz] avait tué Buzurǰmihr, il voulut prendre pour femme la fille de celui-ci. Mais elle dit aux amis du roi : ‚Si votre maître était prudent, il ne prendrait pas à son sein une femme dont le désir de se venger n'est pas encore assouvi.‘

Mīrχōnd et les autres chroniqueurs des temps plus récents ne font que reproduire, sur Buzurǰmihr, les données des auteurs anciens.

Quant aux sentences de Buzurǰmihr, il en existe plusieurs collections en langue persane. *Haǰǰī Khalīfa* fait mention[2] d'un livre contenant les questions d'Anōšarvān et les réponses de Buzurǰmihr, traduit du pehlvi au persan sur l'ordre de l'émir samanide Nūh ibn Manṣūr (976-997 de notre ère) par son vézir Ibn Sīnā sous le titre de Ẓafarnāmāh. Or, il existe un Ẓafarnāmāh, qui renferme les sentences de Buzurǰmihr, et que Ch. Schefer a publié dans le premier volume de sa ‚Chrestomathie persane‘ en présupposant qu'il est identique à celui mentionné par Haǰǰī Khalīfa[3]. Cette identification m'est cependant fort douteuse, et voici pourquoi : le Ẓafarnāmāh publié par Schefer est un livre de sagesse, composé, selon les remarques introductives, par Buzurǰmihr sur l'ordre de Khusrau Anōšarvān, qui, l'ayant approuvé, le fit écrire avec de l'encre d'or. Ce n'est pas là une traduction du Pandnāmaγ pehlvi, mais un remaniement qui s'éloigne tellement de l'original, qu'à peine quatre ou cinq questions et réponses se laissent identifier. Au lieu du dialogue suivi, bien qu'un peu décousu, du Pandnāmaγ, ce Ẓafarnāmāh donne

---

[1] Traduction allemande de Rescher (Galata, 1925), p. 327.

[2] Ed. Flügel, IV, p. 175, nº 8015.

[3] Schefer (Préface, p. 3 sq.) émet l'hypothèse que le traducteur est ou le fameux philosophe Ibn Sīnā (Avicenne) lui-même, ou son père, qui était percepteur des finances à la cour des Samanides.

une série de questions et de réponses isolées sans aucune cohésion logique. D'autre part, Firdausī, comme nous venons de voir, a inséré dans son Šāhnāmäh une version du Pandnāmaγ également remaniée, il est vrai, mais qui reproduit pourtant, dans la forme métrique, assez fidèlement les grands traits de l'original, même dans l'arrangement des matières. Que la source immédiate de Firdausī ne soit pas une traduction arabe, mais une traduction persane faite directement sur l'original pehlvi, c'est ce que nous pouvons conclure avec certitude du fait que le poète emploie une quantité de mots et d'expressions qui sont tout simplement les mots et expressions pehlvis du Pandnāmaγ rendus dans la forme persane. Chez Firdausī, comme dans le livre dont parle Hajjī Khalīfa, il s'agit de questions posées par Anōšarvān et de réponses données par Buzurjmihr; dans le Ẓafarnāmäh publié par Schefer, au contraire, Buzurjmihr est le disciple qui fait des questions à son précepteur anonyme, qui y répond. Ainsi tout porte à croire que, pour ce chapitre-là, Firdausī, qui composait son chef d'œuvre environ entre 995 et 999[1] dans le pays dominé par les Samanides, a eu pour source la traduction persane récemment faite sur l'ordre de l'émir samanide par Ibn Sīnā (qui que soit le grand dignitaire de ce nom). Mais s'il en est ainsi, le Ẓafarnāmäh publié par Schefer ne peut pas être l'œuvre d'Ibn Sīnā, mais doit être considéré comme une fiction plus récente composée avec de vagues réminiscences de l'original.

Si le Pandnāmaγ pehlvi est facile à reconnaître à travers la version poétique de Firdausī, il y a subi, cependant, comme nous l'avons remarqué, des remaniements, et ces remaniements sont très caractéristiques. Les détails relatifs aux articles de foi du mazdéisme ont disparu, et tout ce qui est exclusivement zoroastrien dans le Pandnāmaγ a été remplacé par des réflexions pieuses d'un caractère non dogmatique et quelque peu abstrait.

Le Jāvīdān-χirad d'*Abū ʿAlī Muḥammad ibn Maskūyah* (mort en 1030) contient quelques paroles de Buzurjmihr, dans lesquelles

[1] Nöldeke, Das iranische Nationalepos, 2e éd., p. 26.

on reconnaît encore le Pandnāmaγ. On y trouve quelques détails de l'original pehlvi que Firdausī a omis[1].

La collection des sentences de Buzurǰmihr donnée dans le Ta'rīχ-i-guzīdah de *Ḥamdullāh Mustawfī*[2] n'est qu'une reproduction du faux Ẓafarnāmāh avec quelques amplifications.

Les maximes politiques qui se trouvent dans le Pandnāmaγ sont très générales et très abstraites. Chez Firdausī, Buzurǰmihr, dans ses discours à l'occasion des sept fêtes, s'exprime avec plus d'étendue sur ces matières-là. A la quatrième fête surtout, il explique quelle doit être la conduite d'un roi idéal[3]. Le poète suit ici, évidemment, mais avec plus de liberté, la même source de laquelle dérivent les douze préceptes de Buzurǰmihr donnés par Mas'ūdī[4]. C'est, tout naturellement, la sagesse politique de Buzurǰmihr qui intéresse l'homme d'État Niẓāmu'l-mulk[5].

En outre, on trouvera, éparses dans la littérature arabe et persane, surtout dans les livres d'*adab*, beaucoup d'apophtegmes attribués à Buzurǰmihr, par exemple *Ibnu-l-Faqīh*, BGA., V, p. 1, l. 7 sqq.; *Baïhaqī* 2. 5, 131. 15 (= Pseudo-J̌āḥiz, éd. de van Vloten, p. 39, trad. de Rescher, p. 31, sentence remontant au Pandnāmaγ, ‚Ganjesháyagán', § 91), 372. 11 (= Pseudo-J̌āḥiz, p. 173, Rescher, p. 155 : celui qui connaît Dieu ne s'oppose pas à ses commandements, citation d',un des livres de Buzurǰmihr', à comparer Firdausī, première fête, éd. Mohl, VI, p. 254, vers 1125), 428. 12, 508. 9; *Sa'dī*, Golestān, I. 32 et I. 39. Les anecdotes de Sa'dī sont probablement inventées de toutes pièces par le poète.

Le chapitre II des ‚Anecdotes amusantes' de Bar-Hebræus, auxquelles nous avons déjà fait allusion, contient une série de mots d'esprit attribués à Buzurǰmihr.

* * *

[1] Voir la préface du ‚Ganjesháyagán' de Peshotan Sanjana, p. X sqq., et comparer la notice d'Ethé dans le G. Ir. Phil., II, p. 346.

[2] Voir ci-dessus, p. 96. Cette partie du Ta'rīχ-i-guzīdah a été publiée dans la chrestomathie de Salemann et Shukovski (Persische Grammatik, pp. 41*-48*).

[3] Ed. de Mohl, VI, p. 274 sq. [4] Voir ci-dessus, p. 90. [5] Ci-dessus, p. 93.

Buzurǰmihr, grand vézir de Khusrau I, est-il, oui ou non, un personnage historique?

Ce qui est certain, c'est qu'aucune source contemporaine ou remontant à des relations contemporaines n'en a fait mention. Ni les Byzantins, ni les Arméniens ne connaissent un ‚Vuzurγmihr', ni les Syriens non plus, car les anecdotes syriennes relatives à Buzurǰmihr que nous a transmises Bar-Hebræus, auteur bien récent appartenant à une famille juive, sont puisées à des sources arabes. Et nous pouvons constater que le Xwaδāināmaγ, chronique officielle de la cour sassanide composée sous Yazdgard III et qui a été la source principale des récits des auteurs arabes et persans concernant l'histoire ancienne de la Perse, ne l'a mentionné non plus, car le nom de Buzurǰmihr n'apparaît ni chez Ṭabarī, ni chez Eutychius, ni chez Ibn Qutaïba, trois auteurs qui ont suivi une version arabe relativement peu amplifiée du Xwaδāināmaγ, et les relations qui se trouvent chez les autres auteurs anciens diffèrent tellement l'une de l'autre, qu'il est évident qu'elles ne remontent pas à une même source. Dīnawarī a conservé tout justement le nom du sage. Le Nihāyat, qui reproduit, en général, les traits principaux de Dīnawarī en y ajoutant des matières prises de toutes parts, a plus de détails sur lui, mais nous n'en avons pour le moment que les indications très sommaires données par Browne. C'est à Ṯaʿālibī et à Firdausī que nous devons surtout les détails de la vie de Buzurǰmihr, et nous savons que ces deux auteurs ont suivi une version du Xwaδāināmaγ qui était augmentée d'une grande quantité de traditions tirées des romans populaires et des traités de morale (*andarz*) en pehlvi, et que Firdausī y a ajouté encore beaucoup de matières puisées à des sources de la même catégorie. Un de ces romans, qui a été utilisé par la source commune de Ṯaʿālibī et de Firdausī en ce qui concerne Buzurǰmihr, existe encore : c'est le livre pehlvi du jeu d'échecs. Le récit du songe de Khusrau Anōšarvān expliqué par Buzurǰmihr, contient probablement la substance d'un autre roman. Firdausī, de plus, s'est servi de la version persane d'un autre ouvrage pehlvi que nous avons en mains, à savoir le Pandnāmaγ. Il semble qu'il

ait existé un autre livre d'andarz traitant de la sagesse politique de Buzurǰmihr, lequel a été mis à profit par Firdausī et Maʿsūdī.

Il s'ensuit de tout cela que la tradition relative à Buzurǰmihr ne constitue pas une unité. Un récit pehlvi comprenant toute sa vie et son activité comme précepteur de morale et de politique n'a jamais existé. Bien que Buzurǰmihr ait été, selon la tradition, le premier ministre de Khusrau, aucun détail qui puisse servir à illustrer son œuvre d'homme d'État actif n'est conservé.

Quant à la fin de la vie de Buzurǰmihr, il y a deux traditions, dont une exclut l'autre : 1° il a été exécuté sur l'ordre d'un des successeurs de Khusrau I (Masʿūdī, Baïhaqī, Bar-Hebræus, Ibnu'l-J̌auzī) ; 2° il a survécu à la chute de l'empire sassanide (Niẓāmu'l-mulk, Ibn Isfandiyār). La dernière tradition est, forcément, post-sassanide ; pour mettre à la bouche d'un sage fameux les réflexions qu'on avait fait après la conquête arabe sur les causes de cette catastrophe, on n'a pas hésité à faire vivre Buzurǰmihr jusqu'à l'âge de cent ans ou plus. Et la première des deux traditions repose sur une combinaison secondaire. Nous avons vu que, d'après Ṭaʿālibī, le roi Hormizd IV a fait exécuter entre autres un de ses grands dignitaires du nom de Burzmihr ; chez Firdausī cet homme est appelé une fois Burzmihr, l'autre fois Sīmāh Burzēn. Masʿūdī seul lui donne le nom de Buzurǰmihr, mais il raconte l'histoire de la chute de ce ministre — sous Khusrau II — d'une manière comme si ce Buzurǰmihr n'était pas le même que celui qu'il a mentionné sous Khusrau I, bien qu'il porte le même nom patronymique. Si, dans la version originale, le sage conseiller de Khusrau I avait été tué par Hormizd IV ou Khusrau II, on n'aurait pas détaché l'épisode finale de l'histoire de cet homme célèbre pour le rattacher à celle d'un autre personnage peu connu. Cela serait contraire à la psychologie de la formation des légendes. Mais les choses s'expliquent facilement en supposant que la version donnée par Firdausī et Ṭaʿālibī est originale : le grand seigneur tué par Hormizd, roi soupçonneux et jaloux des nobles selon la tradition orientale, était Sīmāh Burzēn ou [Sīmāh] Burzmihr ; le nom est devenu Buzurǰmihr chez Masʿūdī,

et ainsi une lacune dans la biographie du sage était comblée. Quelques traits se sont ajoutés après coup : des sentences prononcées avant l'exécution, la conduite de la fille du sage après l'exécution de son père, enfin le projet du roi de prendre pour femme cette jeune fille et la réponse de celle-ci. Nous concluons donc, que les sources perdues auxquelles remontent les plus anciennes relations conservées de l'histoire de Buzurǰmihr n'ont rien dit sur la dernière partie et la fin de sa vie.

Ce qui reste de l'histoire de notre sage consiste en trois épisodes[1]:

1° Khusrau I cherche par tout le royaume un savant qui puisse interpréter un songe qu'il a eu. Buzurǰmihr, jeune garçon encore, comprenant la signification du songe, se fait présenter au roi et lui dit de faire défiler nues devant lui toutes les femmes de son harem. Il se trouve parmi elles, déguisé en femme, un jeune homme, amant d'une des femmes. Le roi admire la sagacité du jeune homme et en fait son intime familier.

2° Le roi de l'Inde, tributaire de Khusrau, envoie à celui-ci un jeu d'échecs : si les savants de Khusrau ne parviennent pas à en expliquer les règles, il sera exempt de l'obligation de payer le tribut, et Khusrau lui sera tributaire à son tour. Buzurǰmihr explique le jeu, puis il invente le jeu de nard, qui est envoyé au roi de l'Inde, dont les hommes savants ne savent pas l'expliquer.

3° Khusrau, pris d'un soupçon mal fondé contre Buzurǰmihr, le fait emprisonner et maltraiter. L'empereur de Byzance se déclare exempt de l'obligation de payer le tribut qui lui est imposé, si Khusrau ne réussit pas à deviner ce que contient un coffre qu'il lui envoie. Comme personne ne sait trouver le mot de l'énigme, Buzurǰmihr est délivré de la prison, devine le contenu du coffre par son habileté à interpréter un présage, et rentre en faveur chez le roi.

---

[1] Je fais abstraction de l'anecdote de Firdausī du cordonnier ambitieux, où Buzurǰmihr joue tout simplement le rôle d'intermédiaire. En effet, Buzurǰmihr ne figure ici que parce que le conteur a besoin d'un conseiller intime du roi pour faire marcher l'action du petit drame.

Le caractère légendaire des trois épisodes saute aux yeux. Nous avons vu que l'histoire du jeu d'échecs est tirée d'un petit roman pehlvi qui ne contient que cette épisode seule. La façon dont les deux autres épisodes sont distribuées parmi d'autres récits dans les narrations de Ṯaʿālibī et de Firdausī montre à coup sûr qu'elles ont été puisées à des sources distinctes. Chaque épisode de la vie de Buzurǰmihr a formé le sujet d'un livre populaire particulier.

Le motif de l'explication du songe par un examen des femmes du harem est connu ailleurs dans l'orient. Il a été utilisé dans un conte populaire égyptien[1].

La deuxième et la troisième épisode sont construites sur un même motif : le sage tire le roi d'embarras (question du paiement d'un tribut) en expliquant une énigme. A ce motif s'ajoute, dans la troisième épisode, un autre trait : le sage, injustement emprisonné, est mis en liberté, parce qu'il est le seul qui puisse pénétrer le mystère de l'énigme. Cette combinaison de motifs a été en vogue dans tout le proche orient depuis des milliers d'années. C'est M. Th. Nöldeke[2] qui, le premier, a attiré l'attention sur les ressemblances de la légende de Buzurǰmihr avec celle du sage Aḥiqar, dont on a trouvé des fragments en araméen parmi les papyrus d'Eléphantine datant du cinquième siècle avant notre ère, et qui existe en outre en des versions arménienne, syrienne, slave et arabe (Les Mille et une Nuits): Aḥiqar, ministre des rois assyriens Sanherib et Asarhaddon, est condamné à mort par une intrigue de son neveu Nadan, mais le fonctionnaire chargé de son exécution le tient caché jusqu'au moment où le roi se trouve embarrassé par un message du roi d'Égypte, qui exige un tribut de lui, s'il ne parvient à s'acquitter d'une tâche en apparence impossible. Aḥiqar, par sa sagesse, résoud le problème et rentre dans la faveur du roi. Les différents événements du conte

[1] Dulac, Mémoires de la mission archéologique française, 1889, nº IV; Arabiske Æventyr, oversatte af J. Œstrup, Copenhague, 1925, p. 74 sq.

[2] Untersuchungen zum Achiqarroman (Abhandl. d. kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, 1913, p. 27, note 1); à comparer F. Buhl dans les ‚Studier tillegnade Esaias Tegnér', 1918, p. 14 sqq.

fournissent au narrateur l'occasion de produire des séries de sentences, qui sont mises dans la bouche d'Aḥiqar.

Ainsi, déjà dans nos plus anciennes sources de l'histoire de Buzurjmihr, tout ce qui est raconté sur la vie de ce sage consiste en vieux motifs de légendes, qui ont été en vogue de tous temps et dont quelques-uns ont été rattachés également aux légendes d'autres représentants d'un type très populaire en orient : ce sage à qui toutes les péripéties du sort servent de prétexte pour débiter des sentences et maximes morales. Buzurǰmihr lui-même se présente à nous sous la forme de ce type littéraire, d'où nous pouvons inférer que les apophtegmes qui lui sont attribués sont, pour une bonne partie au moins, aussi apocryphes que les épisodes de sa vie que la légende a conservées.

Après cet examen des matériaux, il ne reste guère de Buzurǰmihr que le nom. Alors, en dernier lieu, nous demandons : est-ce qu'il a existé, sous Khusrau I, un homme doué de hautes qualités intellectuelles et morales, qui a été, non pas un homme d'État, non pas le ministre, mais l'ami et un des intimes du roi, et qui a eu dans certains cercles un renom qui explique le fait qu'une quantité d'anciens motifs de légende ont pu se rattacher à son nom? La question ainsi posée, la possibilité d'une identification se présente d'elle-même. Il y a eu un personnage historique qui jouissait de la confiance de Khusrau I, un savant fameux de son temps et qui a laissé une œuvre littéraire témoignant de la sagesse et de la philosophie humaine de son auteur. Son nom était Burzōē.

Burzōē est un nom hypocoristique, dont le premier élément est *burz* (‚haut', ‚élevé'). Quel a été le second élément remplacé par le suffixe *-ōē*? Nous connaissons quatre ou cinq noms sassanides composés de burz- qui sont tellement rares que chacun d'eux n'est constaté qu'une fois; un seul nom de cette formation est très commun, à savoir Burzmihr [1]. Comme les noms hypocoristiques ont été formé pour la plupart, probablement, de noms d'occurrence fréquente, toutes

[1] Justi, Iranisches Namenbuch, p. 74.

les chances sont pour Burzmihr. Aussi Justi propose-t-il de voir dans le nom de Burzōē une abréviation de Burzmihr[1].

Ce Burzōē était un médecin fameux, mais il doit son renom surtout à la traduction en pehlvi du livre sanscrit intitulé le Pañcatantra, collection de fables moralisantes bien connue. Le titre de la traduction était ‚Kalīlaγ et Damnaγ'. Firdausī dit que Burzōē ‚avait sa part dans toutes les sciences et chacune de ces parts aurait suffi pour lui donner la renommée dans le monde entier[2]'. Une jolie légende est rapportée par Ta'ālibī[3] et Firdausī[4] : Burzōē, ayant entendu dire qu'il y avait dans l'Inde une herbe qui faisait revivre les morts, formait le projet d'un voyage dans l'Inde pour trouver cette plante merveilleuse. Il sut intéresser Khusrau à son projet et partit avec le secours libéral du roi et muni d'une lettre de celui-ci au roi de l'Inde. Mais malgré toutes ses recherches il ne put trouver l'herbe d'immortalité. Enfin, il fit la connaissance d'un vieillard sage, qui lui fit savoir que l'idée de l'herbe d'immortalité n'était qu'une allégorie : l'herbe qui faisait revivre les morts était la collection de maximes contenue dans le livre intitulé ‚Kalīlaγ et Damnaγ', qui se trouvait dans le trésor du roi. Burzōē, alors, obtint du roi la permission de voir ce livre, mais à condition de ne le lire qu'en présence du roi et de ne pas le copier. Il en lisait donc chaque jour une partie en présence du roi, apprenait par cœur ce qu'il avait lu et le mettait par écrit quant il était rentré chez lui. Lorsqu'il fut retourné en Perse, Khusrau lui ordonna de traduire en pehlvi le livre qu'il apportait.

Il y a sans doute un élément de vérité dans cette légende. Dans la préface très intéressante de son ‚Kalīlaγ et Damnaγ', que nous connaissons dans la version arabe d'Ibnu'l-Muqaffa', Burzōē dit expressément qu'il a fait un voyage dans l'Inde et visité les rois

---

[1] Ibid., p. 74, article Burzōē.

[2] Ed. Mohl, VI, p. 444, vers 3437 sq.

[3] Ed. Zotenberg, p. 629 sqq.

[4] Ed. Mohl, VI, p. 844 sqq.

indiens[1], et qu'il y a copié le ,Kalīlaγ' et quelques autres livres[2]. Il se montre aussi, dans cette préface, comme l'élève des Indiens; non seulement l'influence de la littérature bouddhiste s'y fait jour[3], mais l'auteur fait allusion à des théories de médecine d'origine indienne[4]. C'est probablement pendant son séjour dans l'Inde que Burzōē a acquis les connaissances de la langue sanscrite nécessaires pour comprendre le Pañcatantra et le rendre dans sa langue natale.

Examinons donc les faits qui puissent rendre vraisemblable l'identification du Burzōē historique avec le Buzurǰmihr légendaire[5].

Buzurǰmihr a fait un voyage dans l'Inde, tout comme Burzōē. Les deux noms se rattachent au courant d'influence indienne qui se fait sentir à l'époque de Khusrau I.

En-Nadīm dit dans son Fihrist[6]: ,Mais quant au livre „Kalīlaγ et Damnaγ", il y a des opinions diverses. On dit que les Indiens l'ont composé, et que cela ressort de l'introduction du livre. D'autres disent que les rois arsacides l'ont composé et que c'est à tort que les Indiens se l'approprient. D'autres encore prétendent qu'il a été composé par les Perses, et que les Indiens se l'attribuent à tort. Et il y en a aussi qui disent que l'auteur en était, pour quelques parties, le sage Buzurǰmihr.' D'après Ta'ālibī[7] et Firdausī[8], Buzurǰmihr a traduit en pehlvi le ,Kalīlaγ' apporté de l'Inde par Burzōē et y a ajouté la préface qui contient la biographie de Burzōē. Mais dans cette préface, Burzōē parle de lui-même à la première personne.

---

[1] Burzōēs Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna, übersetzt und erläutert von Th. Nöldeke (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, 12), 1912, p. 14.

[2] Ibid., p. 27.

[3] Nöldeke, l. c., p. 5.

[4] Hertel, chez Nöldeke, l. c., p. 22, note.

[5] Je n'attache aucune importance au fait que Burzōē et Buzurǰmihr, d'après une tradition rapportée par Ḥamdullāh Mustawfī, étaient originaires de Merv tous les deux. Que deux célébrités contemporaines soient nées dans la même ville, il n'y aurait là rien d'extraordinaire. Selon une autre tradition (Istaχrī, BGA., I, p. 262) Burzōē était né dans le district d'Abršahr (Nichapour).

[6] p. 304 sq. [7] Zotenberg, p. 633.

[8] Ed. Mohl, VI, p. 454, vers 3541 sqq.

Dans la traduction arabe du ‚Kalilaγ‘ due à la plume d'Ibnu'l-Muqaffa', le chapitre introductif est conservé avec quelques amplifications faites par le traducteur. Burzōē y rend compte de ses études de médecine et des réflexions qui l'ont déterminé à embrasser une vie ascétique. Or, de telles autobiographies sont assez rares dans la littérature ancienne, et dans la littérature pehlvie, le seul spécimen en est, que je sache, le Pandnāmaγ de Buzurǰmihr. Nous y trouvons, mises dans la bouche de Buzurǰmihr, des réflexions qui ont une ressemblance remarquable avec quelques passages de la préface du ‚Kalīlaγ‘ de Burzōē, telle qu'elle nous est parvenue dans la version d'Ibnu'l-Muqaffa'. En voici un exemple :

Préface de Burzōē [1] : ... Je retenais donc mes mains de coups, de meurtre, de rapine et de vol, je gardais mon corps d'impudicité et ma langue de mensonges et de toute parole qui eût pu nuire à quiconque, j'évitais la moindre tromperie, fraude, parole peu convenable, contre-vérité, calomnie et raillerie, et prenais soin aussi, que mon cœur ne souhaitât de mal à personne, et m'efforçais de ne pas nier la ressuscitation et la résurrection, la récompense et la punition [dans l'au-delà]. Je détournais mon âme de ce qui est mal et m'associais avec zèle à ce qui est bon...

Pandnāmaγ [2] : ... Or, comme j'ai en moi le désir ardent de me conduire avec justice et d'éviter le péché, je n'ai pas, il est vrai, le pouvoir d'empêcher les potentats du temps de commettre et de faire commettre des abus d'autorité, mais en regardant le péché j'ai la volonté de m'en garder par le savoir, tant que j'en possède [3]. Je ne doute pas de l'existence de dieu et de l'anéantissement [final] des démons, ni de la foi et de l'âme, du paradis et de l'enfer, du règlement de [notre] compte au troisième jour [après la mort], ni de la résurrection ; et ce qui me tient au cœur, c'est la vérité religieuse

---

[1] Nöldeke, l. c., p. 18.

[2] Ed. de Peshotan, § 1, vers la fin. On se souviendra que, dans le Pandnāmaγ, Buzurǰmihr s'adresse au roi, tandis que Burzōē, dans sa préface, s'adresse aux lecteurs.

[3] Traduction incertaine.

et le bien-être qui a son origine dans le corps, l'âme et l'esprit, et tout ce qui est bon dans ce monde et le monde spirituel (c'est-à-dire l'au-delà)...

Le lecteur, en parcourant les extraits du Pandnāmaγ et ceux de la préface du ,Kalīlaγ' donnés ci-après, n'aura pas de peine à y constater d'autres ressemblances encore. Et quant à l'autre livre pehlvi qui a Buzurǰmihr pour objet, le livre du jeu d'échecs, il a aussi un point de contact avec le ,Kalīlaγ' : le roi indien qui envoie le jeu d'échecs au roi de Perse et fournit par cela à Buzurǰmihr l'occasion de manifester sa perspicacité, s'appelle Dēwsarm. C'est le Dēwsarm du ,Kalīlaγ' (Dabšalm chez Ibnu'l-Muqaffa', Dēvaśarman de l'original sanscrit), le roi indien pour qui le sage Bidpay avait composé cette collection de fables.

Voilà les faits qui me portent à croire que Buzurǰmihr, le sage mystérieux, n'est que le double de Burzōē, le grand médecin de Khusrau I, et que le nom de Buzurǰmihr, ,Celui qui a le grand Mithra [pour protecteur]' est une altération de Burzmihr, ,Celui qui a le haut Mithra [pour protecteur]', le nom complet de Burzōē. Ce défigurement du nom de Burzmihr ne peut pas, cependant, avoir son origine dans la graphique pehlvie, car en pehlvi les premiers éléments des deux noms, *burz* et *vuzurγ* (écrit *v*[u]*čurg*) ne se ressemblent guère, mais il s'explique aisément par l'écriture arabe (Burzmihr = برزمهر, Buzurǰmihr = بزرجمهر). Cela veut dire que l'altération du nom n'a eu lieu que quelque temps après la conquête arabe, lorsqu'on avait commencé de mettre par écrit, en langue arabe, les anciennes traditions de l'époque sassanide. Mais alors nos deux sources pehlvies, le Pandnāmaγ et le livre du jeu d'échecs, doivent avoir été composées encore plus tard, ou, au moins, nous sont parvenues dans une rédaction plus récente, l'auteur ou le rédacteur ayant ramené artificiellement le nom arabisé Buzurǰmihr à sa forme pehlvie Vuzurγmihr. Que le Pandnāmaγ, dans sa forme actuelle, soit d'origine assez récente, c'est ce que nous pouvons constater d'ailleurs en mettant en ligne de compte un autre passage de l'introduction du livre, où Buzurǰmihr fait la remarque suivante : ,Au cours de trois cents

ans[1] une famille périt, son nom est oublié et n'est plus rappelé, et les temples des mages tombent en ruine et sont souillés.' Evidemment ces mots-là n'ont pu être écrits qu'après la conquête de la Perse par les muslims. Nous pouvons en effet, d'après ce passage, fixer la date de la rédaction à environ trois cents ans après la période de Khusrau I, c'est-à-dire au milieu du neuvième siècle. C'est là justement la grande époque des compilations pehlvies faites sur les restes de la littérature religieuse des temps sassanides par les prêtres zoroastriens.

D'après ces données, le développement de la légende de Buzurjmihr peut se résumer, avec une certaine probabilité, je crois, de la manière suivante :

Pendant le règne de Khusrau I la Perse subit l'influence de la littérature et de la civilisation de l'Inde. Un des premiers promoteurs de ce courant était le médecin Burzōē, qui allait dans l'Inde pour y étudier son art, et qui traduisait le Pañcatantra en pehlvi sous le titre de ,Kalīlaγ et Damnaγ' et le faisait précéder par une préface auto-biographique, dans laquelle il exposa une philosophie humaine tendant vers un ascétisme contraire, au fonds, à la religion zoroastrienne, mais qui, secondé par le fatalisme qui résultait du zurvānisme officiel[2], commençait alors à gagner les âmes des penseurs de la Perse. Burzōē était en faveur chez Khusrau, qui, plus tolérant que le clergé zoroastrien, s'intéressait aux idées philosophiques des Grecs et des Indiens. Le ,Kalīlaγ' est devenu populaire, très vite, parmi les classes instruites de la société perse et a donné au traducteur une grande renommée, et la postérité a rattaché son nom à l'introduction d'une autre nouveauté d'origine indienne, à savoir le jeu d'échecs. On citait des paroles de sagesse de Burzmihr — vrai nom de Burzōē — et on lui attribuait bien des sentences et des maximes qu'il n'avait jamais prononcés. Puis des légendes diverses,

---

[1] Dans le manuscrit publié par Jamasp-Asana, on lit le chiffre de 400, mais c'est là sans doute une faute du copiste.

[2] Voir mes ,Études sur le zoroastrisme de la Perse antique' (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs hist.-fil. Meddelelser, XV. 2), p. 45 sqq.

qui couraient sur les anciens sages, furent mises en rapport avec son nom. Il s'est formé ainsi, au cours de quelques siècles, sur Burzmihr des traditions qui allaient donner sujet à de petits livres populaires en arabe. Par une fausse lecture dans l'écriture arabe le héros des légendes et l'auteur des sentences eut le nom de Buzurǰmihr. Mais comme le nom du traducteur pehlvi du ‚Kalīlaγ' était toujours transmis sous la forme hypocoristique de Burzōē, on finit par croire que Burzōē et Buzurǰmihr étaient deux personnages différents, contemporains et natifs de la même ville. Cependant les traces de leur identité originale restaient : Buzurǰmihr, disait-on, avait composé quelques parties du ‚Kalīlaγ', ou bien c'était Burzōē qui l'avait apporté de l'Inde et Buzurǰmihr qui l'avait traduit et qui avait composé la préface (dans laquelle Burzōē parle de lui-même à la première personne ! [1]). Enfin la légende de la recherche de l'herbe d'immortalité et de la découverte du livre de ‚Kalīlaγ' restait liée au nom de Burzōē, tandis que toutes les autres légendes et les mots de sagesse se rattachaient au nom de Buzurǰmihr. D'après le modèle d'Aḥiqar, dont la tradition avait contribuée à former le caractère légendaire de Buzurǰmihr, on faisait de celui-ci le premier ministre du grand roi, et par conséquence on lui attribuait des maximes de gouvernement.

Au neuvième siècle, les prêtres zoroastriens, dans leurs efforts pour faire revivre la littérature religieuse dans la langue pehlvie morte, s'approprièrent le nom apocryphe du sage, qu'ils ramenaient à la forme pehlvie (Vuzurγmihr), et composèrent avec des réminiscences de la préface du ‚Kalīlaγ' un livre de sagesse dans le style des *andarz* zoroastriens, dans lequel quelques sentences qui reflètent la philosophie humaine et pieuse de Burzōē sont combinées avec des exposés théologiques et dogmatiques de sorte à faire de ce Pandnāmaγ un livre d'édification à l'usage des croyants. C'est probablement vers le même temps que la légende du jeu d'échecs a été écrite en pehlvie.

---

[1] A comparer V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes, II, p. 84, sur le ‚Kalīlaγ' : Chapitre IV, chapitre de Barzouyèh le médecin, écrit par Buzurdjmihr, fils de Bakhtégan.

Vers la fin du dixième siècle, le Pandnāmaγ fut traduit en persan avec les modifications nécessaires pour le faire goûter par un public islamique ; c'est cette version que Firdausī a mise en vers dans son Šāhnāmäh. Le Ẓafarnāmäh persan qui existe aujourd'hui en est un remaniement bien plus radical. Les légendes relatives à Buzurǰmihr ont été insérées dans la version arabe du Xwaδāinām aγ qui a été la source principale des œuvres de Ṯaʿālibī et de Firdausī.

Enfin, Sīmāh Burzēn ou [Sīmāh] Burzmihr a été identifié avec Buzurǰmihr, et sa mort tragique a fourni à l'histoire du sage populaire la fin qui lui manquait. Comme au moins deux des trois grands seigneurs tués par ordre d'Hormizd IV, d'après la relation la plus détaillée, celle de Firdausī, sont, à ce qu'il paraît, des personnages historiques[1], on pourrait se demander si le troisième, le Sīmāh Burzēn ou Burzmihr en question, ne serait pas tout de même identique au médecin Burzōē (Burzmihr), le Buzurǰmihr de la légende. Mais c'est, je crois, très peu probable, et par deux raisons : 1° il serait très singulier qu'un homme soit mentionné sous deux noms hypocoristiques différents, Burzōē et Burzēn ; 2° il s'ensuit des relations de nos sources que les victimes de la tyrannie d'Hormizd dont il s'agit étaient de la classe des plus hauts dignitaires, et rien n'indique que le médecin Burzōē, bien qu'il fût de très bonne famille, ait appartenu à cette classe, très exclusive jusqu'au temps de Khusrau II.

Plus tard, de nouvelles anecdotes se sont ajoutées à la masse des légendes de Buzurǰmihr. Il est curieux de voir apparaître le trait du joyau avalé par un oiseau, lequel a servi, chez Firdausī, à motiver le courroux de Khusrau Anōšarvān contre Buzurǰmihr, dans une combinaison toute différente dans une des deux anecdotes relatives à Buzurǰmihr qui se trouvent dans le Marzubānnāmah[2].

---

[1] Īzaδ Gušasp ou Yazd-Gušnasp, vézir d'Hormizd, est tué, d'après le roman pehlvi de Varhrān Čōbēn, non pas par Hormizd, mais par un de ses propres compagnons de guerre (son cousin selon Dīnawarī, le Nihāyat et Belʿamī); c'est le grand dignitaire mentionné par Procope et Ménandre sous le nom d'Ἰσδιγούσνας, Ἰεσδιγουσνάφ (Justi, Namenbuch, p. 149). Varhrān Āδurmāhān est probablement ce Varhrān Āδurē ē Āδurmāhān dont une gemme a conservé le nom et le portrait (Mordtmann, ZDMG. 31, p. 594, n° 30).

[2] Voir ci-dessus, p. 95.

APPENDICE.

Extraits de la préface du ‚Kalīlaγ et Damnaγ'

écrite en pehlvi par Burzōē et traduite en arabe par Ibnu'l-Muqaffa'[1].

Mon père appartenait à la classe des guerriers[2], ma mère était fille d'une famille distinguée de prêtres. Une des premières grâces que le Seigneur[3] m'a accordées fut celle-ci de devenir l'enfant favori de mes parents, et qu'ils se donnassent plus de peine pour mon éducation que pour celle de mes frères. Ils m'envoyèrent donc, lorsque j'avais sept ans passés, à l'école primaire. Quand j'avais appris à écrire bien, je remerciai mes parents et commençai à considérer la science. La première branche de celle-ci à laquelle je me sentais attiré fut la médecine. Elle m'intéressa beaucoup, car j'en reconnus l'excellence, et plus j'en apprenais, plus je l'aimais, et avec plus de zèle je l'étudiais. Lorsque je m'y étais avancé à tel point que je pouvais penser à traiter les malades, je me mis à délibérer et fis l'observation suivante sur les quatre choses auxquelles aspirent les hommes : qu'est-ce que je dois m'efforcer de gagner : l'argent, le bien-être, le renom ou la récompense de l'au-delà ? Ce qui décidait le choix de mon état était l'observation, que les gens d'esprit louent la médecine, et qu'aucune confession religieuse ne la blâme. Je lisais cependant dans les ouvrages de médecine que le meilleur médecin est celui qui, s'adonnant à sa profession, n'aspire qu'à la récompense de l'au-delà, et je résolus de m'arranger en conséquence et de ne prétendre au profit terrestre pour ne ressembler au marchand qui vendait pour une perle sans valeur un rubis au moyen duquel il aurait pu gagner toutes les richesses du monde. Mais je lisais encore dans les œuvres des anciens que, si un médecin aspire à gagner par son art la récompense de l'au-delà, il n'en perd pas pour cela sa portion des biens terrestres, mais qu'il ressemble en cela à un semeur

[1] D'après la traduction de Nöldeke (Burzōēs Einleitung, p. 11 sqq.).
[2] Sur les ‚chevaliers', voir mon ‚Empire des Sassanides', p. 44.
[3] Yazdān, Ōhrmazd.

qui ensemence avec soin son champ pour avoir du blé, et pour qui toutes sortes d'herbes [utiles] poussent tout naturellement avec le blé germant. Alors, dans l'espoir d'une récompense dans l'au-delà, je me mis à guérir les malades et me donnai grand'peine à traiter tous les malades dont j'attendais la guérison, voire même d'autres au sujet de qui je n'avais plus d'espoir, mais dont j'essayais de soulager au moins les souffrances. Je traitais en personne ceux que je pouvais traiter, et si cela n'était pas possible, je donnais aux malades les prescriptions nécessaires et leur faisais don des médicaments. Et à personne à qui je donnais mes soins je ne demandais ni honoraire ni autre sorte de récompense. Je n'enviais aucun de mes collègues qui m'égalât en savoir et me surpassât en considération et en fortune, mais qui négligeait l'honnêteté et la bonne conduite en paroles et en actes. Cependant, comme mon âme y était disposée et me poussait à leur porter envie et à désirer une place comme la leur, je plaidais ainsi contre elle : ‚O mon âme, ne sais-tu pas distinguer ce qui est utile de ce qui est nuisible? Ne cesseras-tu pas de désirer quelque chose dont l'acquisition apportera à qui que ce soit peu de profit et beaucoup de peine et de misère, et dont l'abandon final lui causera de grands chagrins et plus tard une punition immense? O mon âme, ne penses-tu pas à ce qui arrivera après cette vie? Est-ce que l'envie des choses du monde te fait oublier cela? N'as-tu pas honte d'aimer, en compagnie des imbéciles et des sots, cette vie terrestre qui passe si rapidement? Elle n'appartient pas, en effet, à celui qui en possède quelque chose; elle ne lui reste pas, et ce n'est que les dupes et les inconsidérés qui y tiennent...‘

Lorsque j'eus fait cette remontrance à mon âme et que je l'eus ainsi réprimandée et éclairée, elle ne pouvait pas éluder la question, mais, avouant la justesse [de ces vues] elle abandonna ses désirs. Je continuais donc de traiter les malades, en considération de la récompense de l'au-delà. Mais cela n'empêchait pas que, tant avant mon voyage dans l'Inde qu'après mon retour je n'obtienne des rois[1]

[1] C'est-à-dire du roi des rois et des princes gouverneurs à titre de roi.

un bon lot de biens terrestres, et, outre cela, plus que je n'avais désiré et espéré de la part de mes semblables et de mes frères.

(Suit une série de réflexions sur la pluralité des religions et la difficulté de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Le passage est considéré par M. Nöldeke, à raison ou à tort, comme une intercalation due à la plume d'Ibnu'l-Muqaffa'.)

Je retenais donc mes mains de coups, de meurtre, de rapine et de vol, je gardais mon corps d'impudicité et ma langue de mensonges et de toute parole qui eût pu nuire à quiconque, j'évitais la moindre tromperie, fraude, parole peu convenable, contre-vérité, calomnie et raillerie, et prenais soin aussi que mon cœur ne souhaitât de mal à personne, et m'efforçais de ne pas nier la ressuscitation et la résurrection, la récompense et la punition [dans l'au-delà]. Je détournais mon âme de ce qui est mal et m'associais avec zèle à ce qui est bon.

(L'auteur, après des hésitations et de nouvelles discussions avec son âme, se décide à mener une vie ascétique, vu que la vie humaine est incertaine et pleine de misères.)

... Je demeurais dans cette condition, jusqu'à ce que je revîns de l'Inde après avoir copié ce livre[1] et quelques autres.

Extraits du ‚Livre des conseils' de Buzurjmihr.

1. Le Pandnāmaγ pehlvi[2].

1. Moi Vuzurγmihr, fils de Bōχtaγ, premier ministre du conseil privé de l'empire et grand sénéchal de Khusrau, le maître des Iraniens, j'ai fait ce mémorial à l'aide de la puissance de Dieu et de tous les autres bons esprits et sur l'ordre de Khusrau, roi des rois, afin qu'il soit une bonne leçon pour ceux qui par leur destinée et leur dignité ont été créés pour entrer en possession des biens de la fortune, et je l'ai fait déposer dans le trésor royal.

---

[1] Le ‚Kalilaγ et Damnaγ'.

[2] Voir ci-dessus, p. 82. Je suis la division en paragraphes de Peshotan.

Quoique la possession des biens du monde soit, somme toute, quelque chose de passager, sujet à la destruction et aux vicissitudes du sort, celui que Dieu aide et gratifie de ses dons et à qui sa propre diligence vient en aide, sans qu'il lui faille se faire grande peine, ramassera de grandes richesses, atteindra à de grandes œuvres et au pouvoir, prendra sa place au premier rang, aspirera au plus grand renom et accomplira l'œuvre la plus glorieuse, à savoir celle d'allumer [le feu sacré dans] la maison des mages; et il aura une longue vie et de nombreux enfants et une famille qui donnera de grandes espérances, et de bonnes dispositions qui s'exprimeront par des actes de justice et d'utilité publique qui conserveront son nom, et par la mise en œuvre de la domination et par toutes les autres actions de sagesse dont une témoigne [de l'excellence] de l'autre; et, en se rangeant à l'opinion que toutes ces choses-là sont dépourvues de stabilité, il se conduira en homme qui voit très loin. Et au cours de cent ans, tout au plus, le corps meurt, et la domination est anéantie; et au cours de trois cents ans une famille périt, son nom est oublié et n'est plus rappelé, et les temples des mages tombent en ruine et sont souillés, les descendants et la race sont abaissés et disparaissent, les efforts sont sans fruit et les peines n'ont pour résultat que le vide, et la domination ne reste aux mains des maîtres du temps, et les possessions ne restent aux mains de celui pour qui la gloire du temps a été créée, mais les affaires du dernier jour subsisteront et ne seront pas sujet à la destruction, et la vérité religieuse et les créatures appelées à la résurrection et les bonnes œuvres [sont des réalités qui] ne peuvent être ôtées par personne.

Or, comme j'ai en moi le désir ardent de me conduire avec justice et d'éviter le péché, je n'ai pas, il est vrai, le pouvoir d'empêcher les potentats du temps de commettre et de faire commettre des abus d'autorité, mais en regardant le péché j'ai la volonté de m'en garder par le savoir, tant que j'en possède (?). Je ne doute pas de l'existence de Dieu et de l'anéantissement [final] des démons, ni de la foi et de l'âme, du paradis et de l'enfer, du règlement de [notre] compte au troisième jour [après la mort], ni de la résurrection;

et ce qui me tient au cœur, c'est la vérité religieuse et le bien-être qui a son origine dans le corps, l'âme et l'esprit, et tout ce qui est bon dans ce monde et le monde spirituel, et c'est pour cela que j'ai écrit, pour l'utilité des créatures du monde, ces quelques paroles dans le mémorial présent.

2. Quel homme est le plus heureux ? — Celui qui est le plus exempt de péchés.

3. Qui est le plus exempt de péchés ? — Celui qui se tient avec le plus de droiture à la loi de Dieu et se tient le plus éloigné de la loi des démons.

4. Qu'est-ce que la loi de Dieu, et qu'est-ce que la loi des démons ? — La loi de Dieu est la vertu et la loi des démons est le vice.

5. Qu'est-ce que la vertu, et qu'est-ce que le vice ? — La vertu consiste en bonnes pensées, bonnes paroles et bonnes œuvres, et le vice en mauvaises pensées, mauvaises paroles et mauvaises œuvres.

. . . .

8. Qui est le plus parfait quant à la vertu ? — Celui qui est le plus sage.

9. Qui est le plus sage ? — Celui qui connaît la destination finale du corps, qui connait les forces ennemies de l'âme et qui sait se défendre contre les forces ennemies de l'âme et se tenir le plus intrépide.

10. Qu'est-ce que la destination finale du corps ? — Quelles sont les forces ennemies de l'âme que le sage est le plus capable de connaître ? — La destination finale du corps est la destruction de la chair. Les forces ennemies de l'âme sont un certain nombre de *drujs* que le mauvais esprit a créées comme les adversaires des hommes pour les tromper et les rendre misérables.

11. Quelles sont ces *drujs* ? — La Cupidité, l'Indigence, la Colère, l'Envie, la Vilenie, la Concupiscence, la Haine, l'Apathie, l'Hérésie et la Calomnie.

. . . .

22. Quelle espèce de vertu est la meilleure pour les hommes ? — Le savoir et la raison [innée].

23. Et laquelle des deux est la meilleure? — Celle qui sait conduire le corps avec le moins de crainte, de péché et de douleur.

24. Mais est-ce la raison [innée] ou le savoir qui est le meilleur pour les hommes? — La raison connaît ce qu'il faut faire, et le savoir sait choisir ce qu'il faut faire.

25. Quelle disposition naturelle est la meilleure? — La politesse et la douceur de la parole.

26. En quoi consiste le bon caractère? — En le désir secret du paradis de Dieu.

27. Quelle est la bonne loi? — La vertu.

28. Quel est le désir le plus légitime? — Celui d'éviter le péché.

29. En quoi consiste la meilleure piété? — A être content du bien qu'on possède.

30. Quelle œuvre est la meilleure? — Le souvenir de la religion.

31. Quelle éducation est la meilleure? — Celle par laquelle on apprend le mieux à vivre le temps de sa vie et à sauver son âme.

32. Qu'est-ce que l'honneur? — La bonne amitié et la dignité vertueuse.

33. Quelle gloire est la plus grande? — L'assiduité dans le travail.

34. Quelle force ennemie est la plus puissante? — Les mauvaises actions.

35. Est-ce l'éducation ou l'intelligence innée qui est la meilleure pour l'homme? — La croissance de l'individualité est le résultat de l'éducation, et le caractère fixé dans l'âme provient de l'intelligence innée. L'éducation est la régulatrice de l'individualité, et le caractère est le protecteur du corps et de l'âme.

. . . .

56. Est-ce que les choses arrivent aux hommes par le destin ou par leurs actions[1]? — Le destin et l'action unis l'un avec l'autre

---

[1] La question était très débattue dans la dernière période de l'époque sassanide; elle est discutée dans un esprit fataliste dans le *Mēnōy ē χrad*, traité pehlvi de ce temps-là. Dans la période post-sassanide, l'orthodoxie zoroastrienne a rejeté et combattu la doctrine fataliste. Voir Arthur Christensen, Études sur le zoroastrisme de la Perse antique, p. 57 sqq.

ressemblent au corps et à l'âme. Car le corps sans l'âme n'est qu'une charpente inutile, et l'âme sans le corps n'est qu'un souffle intangible; mais lorsqu'ils sont unis l'un à l'autre, ils sont vigoureux et font une œuvre très utile.

57. Qu'est-ce que le destin, et qu'est-ce que l'action? — Le destin est la nature innée; l'action est la force motrice qui a été donnée à l'homme.

58. A quoi ressemblent les biens du monde? — Aux choses tantôt bonnes, tantôt mauvaises qu'on voit en songe: lorsqu'on s'éveille du songe, il n'en reste rien.

59. Qui est le plus élevé dans le monde? — Le prince qui est fort et victorieux et fait des œuvres pieuses.

60. Qui est le plus misérable? — Le potentat qui abuse de son pouvoir et suit la voie des démons.

61. Qui est celui qui cause le plus de mal? — Celui qui connaît la religion et suit la voie des démons.

. . . .

169. Ne soyez pas orgueilleux si vous possédez beaucoup de biens dans le monde, car les choses du monde n'ont pas été données comme héritage à personne, ni les palais ni le bien-être, ni toutes choses de la possession desquelles les hommes du monde se flattent...

2. La version de Firdausī

(tirée du premier Ẓafarnāmāh persan [1]).

(Un jour, Buzurǰmihr se présente au roi et lui dit qu'il a écrit en pehlvi un discours qu'il a remis au trésorier dans l'espoir que le roi le lira quelque jour. Le sage continue ainsi:)

Un homme a beau se lever du trône des festins, exposer sa vie dans les batailles, délivrer la terre de ses ennemis, se garantir contre les dangers que lui préparent les Ahrimans, se rendre maître du monde entier, recueillir des paroles [de louanges] de toutes parts, avoir la main puissante pour faire de grandes choses, créer des parterres de fleurs, des jardins, des places publiques et des palais,

[1] Šahnāmāh, éd. Mohl, VI, p. 364 sqq. Voir ci-dessus, p. 88 et 98.

amasser des trésors, réunir autour de lui ses fils, compter beaucoup de jours heureux, augmenter son armée et ses richesses, avoir un palais et une salle d'audience brillants, faire travailler les pauvres pour lui, ramasser de tous côtés des couronnes et des trésors, réunir des amas d'or et d'argent, ses années ne dépasseront pas la centaine, il deviendra de la poussière, son travail ne lui portera pas de fruit, il laissera à son ennemi ses trésors, il ne gardera ni fils, ni trône, ni diadème, ni salle d'audience royale, ni trésors, ni armée. Quand ce vent de sa prospérité sera tombé, on l'oubliera, et quand la destinée aura passé sur son œuvre, il ne lui survivra qu'une bonne renommée[1].

Il y a dans le monde deux choses qui ne meurent pas, voilà tout, et rien d'autre, quoi que ce soit, ne reste à personne : ce sont les paroles douces et les bonnes paroles, qui ne vieillissent pas aussi longtemps que durent la terre et le sable...

Quand il eut rendu attentif le cœur serein du roi, celui-ci lui fit beaucoup de questions. Il lui demanda[2] : ‚Qui est l'homme heureux, qui a le cœur satisfait et ne pousse jamais de soupirs ?' Il répondit : ‚Celui qui ne pèche pas et qu'Ahriman ne détourne pas de la vraie voie...'

Khusrau demanda : ‚Qui, parmi les inférieurs, peut se faire compter parmi les grands ?' Il répondit : ‚Celui qui est le plus sage et gouverne le mieux ses passions.' Le roi dit : ‚Qui est sage ? car la sagesse repose dans le secret des âmes.' Il répondit : ‚Celui qui ne quitte pas la voie du maître du monde pour obéir au démon et qui n'écoute pas follement ceux qui sont ennemis de l'âme et opposés à l'essence de la raison. Il y a dix Ahrimans qui ont la force des lions et dominent l'âme et la raison.' Khusrau dit : ‚Quels sont ces dix démons sur lesquels la raison doit pleurer ?' Il répondit : ‚L'Avidité et le Besoin sont deux démons forts et fiers ; les autres sont la Colère, l'Envie, la Vilenie, la Haine, la Calomnie, la Fausseté et l'Hérésie ; le dixième démon est l'Ingratitude envers les bienfaiteurs et envers Dieu même...'

---

[1] Comparer le Pandnāmaγ, § 169. [2] Pandnāmaγ, § 2.

Le roi demanda au sage : ‚Puisque le démon s'attaque au cœur de l'homme, qu'est-ce que Dieu a donné à ses serviteurs pour se défendre contre lui ?' Il répondit : ‚La main de la raison est plus forte que l'action des Ahrimans. La raison est une cuirasse qui protège contre l'épée du démon, elle rend purs et brillants le cœur et l'âme du sage ; elle garde le souvenir du passé, elle nourrit l'esprit de savoir ...'

Khusrau dit : ‚Quelle [vertu] est la reine dans cette voie et montre le chemin du bonheur ?' Il répondit : ‚La voie de la raison est, sans aucun doute, préférable à tout savoir ; ensuite une disposition aimable, qui fait que l'homme reste honoré pendant toute sa vie. J'ai observé que, de toutes les qualités la plus solide est le contentement de son sort, la plus douce celle qui repose le mieux du travail, et la plus agréable la faculté d'espérer ; mais celle qui donne le plus de fatigue est l'avidité, car elle n'est jamais rassasiée de trésors.' Le roi demanda : ‚Quelle est la meilleure des facultés et qui donne le plus de grandeur à l'homme qui l'exerce ?' Il répondit : ‚Celui qui ne se détourne jamais de la vraie voie évitera tout péché ; il atteindra à la gloire et à la réussite dans le monde ; le but atteint lui profitera, et la réussite lui donnera de la gloire.'

Le glorieux héros demanda : ‚Qui dois-je placer le premier sur cette route ?' Buzurǰmihr répondit : ‚Celui qui parle chaleureusement avec une voix douce et ne cherche d'autre avantage que l'exercice de la raison, car la raison vaut certainement mieux que les autres vertus ...'

Le distributeur de la justice demanda au sage ce qui valait le mieux, l'instruction ou l'intelligence innée. Son guide répondit : ‚L'instruction vaut mieux que l'intelligence innée, car elle fait l'ornement de l'âme, pendant qu'il n'y a pas beaucoup à dire sur l'intelligence innée. Sans le mérite, l'intelligence innée est une chose triste, sans valeur et faible ; c'est par l'instruction que l'esprit devient vigoureux ...'

Khusrau lui demanda : ‚O homme illustre et d'un bon caractère ! devient-on puissant par ses propres efforts ou par l'effet de la fortune

qui livre aux rois le trône et la couronne?‘ Il répondit : ‚La fortune et le talent forment comme un couple; elles sont comme le corps et l'âme, qui sont amis et conjoints. Le corps est visible et l'âme cachée. Le corps n'est qu'une charpente sur laquelle est bâtie l'action de l'homme, si la fortune qui veille sur lui est en ébullition, mais l'effort ne produit pas la puissance, si la fortune ne l'aide pas. Le monde est une fable et un souffle, c'est un songe que se rappelle celui qui l'a eu, mais dont on ne voit rien au réveil, qu'il ait été agréable ou pénible et plein de colère...‘

Le roi demanda : ‚Quelle merveille as-tu vue au delà de laquelle on ne puisse rien concevoir?‘ Buzurǰmihr répondit au roi : ‚Tout ce que fait le ciel est merveilleux. Tantôt on voit un homme puissant, dont le diadème atteint les nuages noirs et qui pourtant ne sait distinguer la main droite de la gauche, et qui ne comprend pas si sa fortune hausse ou baisse; tantôt un autre qui, par la rotation du ciel sublime, sait prédire le mouvement des astres, et pour qui néanmoins le ciel n'est qu'un guide de malheur et dont la part dans la vie n'est qu'une destinée amère...‘

3. Le second Ẓafarnāmäh persan[1].

(Conversation entre Buzurǰmihr et son précepteur.)

Je dis : ‚O maître, qu'est-ce que je dois demander en grâce à Dieu le très puissant, de sorte que toutes bonnes choses soient renfermées dans cette demande?‘ Il dit : ‚Trois choses : la santé, la sécurité et le pouvoir.‘

Je dis : ‚Dans les mains de qui dois-je commettre les affaires?‘ Il dit : ‚Dans les mains de celui qui est lui-même comme il faut.‘

Je dis : ‚A qui puis-je me fier sans crainte?‘ Il dit : ‚A un ami qui n'est pas envieux.‘

Je dis : ‚Qu'est-ce qui nous rend dignes du paradis?‘ Il dit : ‚Apprendre la science et s'occuper courageusement des affaires divines.‘

Je dis : ‚Quel est le défaut qu'on trouve chez les hommes distingués?‘ Il dit : ‚Celui de se vanter de ses vertus.‘

[1] Schefer, Chrestomathie persane, I, p. 3 sqq. Voir ci-dessus, p. 97 sq.

Je dis : ,Quand un ami indigne se présente, par quels moyens faut-il s'en débarrasser?' Il dit : ,Par trois moyens : ne pas aller le voir, ne pas en demander des nouvelles et ne pas lui demander des services.'

Je dis : ,Ce qui advient, est-ce le résultat de nos efforts ou de la destinée?' Il dit : ,Nos efforts créent notre destinée[1].'

Je dis : ,Quelle vertu est la meilleure chez les jeunes gens, et quelle est la plus belle chez les vieillards?' Il dit : ,Chez les jeunes gens c'est le sentiment d'honneur et la vaillance, chez les vieillards la sagesse et le calme.'

Je dis : ,Contre qui faut-il se garder pour obtenir le salut?' Il dit : ,Contre les flatteurs et les hommes vils qui sont devenus puissants.'

Je dis : ,Qui est généreux?' Il dit : ,Celui qui fait des actes de générosité avec gaîté de cœur.'

Je dis : ,Qu'est-ce que les hommes cherchent, et que personne n'a trouvé?' Il dit : ,Trois choses : la santé, la joie et un ami sincère.'

Je dis : ,Qu'est-ce qui est préférable, de faire ce qui est bon ou de s'abstenir de ce qui est mauvais?' Il dit : ,S'abstenir de ce qui est mauvais, voilà le commencement du bien faire.'

Je dis : ,N'y a-t-il pas une vertu qui devienne un vice?' Il dit : ,Oui, la générosité qui impose des obligations.'

Je dis : ,Qu'est-ce qui fait accroître la sagesse?' Il dit : ,La justice.'

Je dis : ,Quelle est la marque distinctive du courage?' Il dit : ,L'action de pardonner lorsqu'on possède le pouvoir.'

. . . .

Je dis : ,Comment faire pour n'avoir besoin d'un médecin?' Il dit : ,Manger peu, dormir peu et parler peu.'

. . . .

Je dis : ,Quelles sont les meilleures vertus du monde?' Il dit : ,L'humilité qui ne demande pas de reconnaissance et la générosité exercée sans aucune pensée de rémunération.'

---

[1] A comparer le Pandnāmaγ, § 56 et l'extrait du Šāhnāmah, ci-dessus, p. 120 en bas.

Je dis : ‚Qu'est-ce qui est le plus hideux dans le monde ?' Il dit : ‚Deux choses : la violence chez les rois et l'avarice chez les puissants [1].'

. . . .

Sentences politiques attribuées à Buzurjmihr.

1. Douze règles de la conduite d'un roi

(d'après Mas'ūdī[2]).

1° Craindre Dieu, lorsqu'on est près de céder à la concupiscence, à la convoitise, à la lâcheté, à la colère ou à l'amour ; redouter, dans les conséquences de ces passions, non pas l'homme, mais Dieu.

2° Être sincère dans ses paroles et fidèle à ses engagements ; exécuter les conventions, les pactes et les traités.

3° Prendre l'avis des sages en toute affaire.

4° Honorer les savants, les nobles, les gouverneurs des frontières, les officiers, les secrétaires et les employés, chacun suivant son grade.

5° Surveiller les juges, contrôler les comptes des agents du fisc ; récompenser les bons services et punir les malversations.

6° Connaître, par de fréquentes visites, la situation des prisonniers, afin de redoubler de surveillance envers les coupables et de délivrer les innocents.

7° Assurer la sécurité des routes et des marchés, faciliter les ventes et le commerce.

8° Punir les coupables dans la mesure de leur faute, et maintenir le peuple dans le devoir.

9° S'approvisionner d'armes et de tout le matériel de guerre.

10° Honorer sa famille, ses enfants, ses proches, et veiller sur leurs intérêts.

11° Avoir l'œil ouvert sur la défense des frontières, afin de connaître le danger et de le prévenir.

12° Surveiller les ministres et les employés, et révoquer ceux dont la déloyauté ou l'incapacité est notoire.

---

[1] A comparer le Pandnāmaγ, § 60.

[2] Murūju'd-dahab, éd. de Barbier de Meynard, II, p. 206 sq. ; voir ci-dessus, p. 90.

2. Paroles de Buzurǰmihr à la quatrième fête donnée par Khusrau Anōšarvān (d'après Firdausī[1]).

... Il faut qu'un roi n'ait jamais une pensée que désapprouverait le Créateur; il doit reconnaître que le bonheur et le malheur viennent de Dieu, et rechercher le paradis en récompense de la vertu.

Être véridique et s'appliquer à exercer l'équité, voilà le devoir constant du maître du monde et de l'homme d'honneur. Il n'y a rien de meilleur que la véracité, et le maître de la terre ne possède pas un plus beau joyau.

Il doit être éloquent, d'une âme sereine, rendre justice à tous et traiter les petits comme tels et les grands comme tels. Aucun sujet du roi ne doit jamais être privé de sa place légitime. La couronne sera puissante aussi longtemps que le roi tiendra en honneur les sages, et la majesté royale sera sauve aussi longtemps que le maître du monde acceptera l'avis de tout homme qui sait.

Il faut observer ce qui se passe à la cour et sévèrement réprimer les convoitises des méchants. Il ne faut pas qu'un seul homme passe la nuit dans la peine, car il pourrait en arriver malheur au roi. Le roi éloignera tout homme qui a mérité une punition, qui est de mauvaise race et de mauvaise nature, pour que les hommes inoffensifs n'aient rien à craindre de lui.

A quiconque se trouve dans les prisons du roi, qu'il soit coupable ou innocent, il faut ouvrir la porte selon l'ordre de Dieu, qu'il a fait connaître dans le Zend-Avesta. Mais si c'est un être malfaisant, impudent et dépravé, il faut en débarrasser la face du pays, pour qu'il n'ait pas un retour de fortune qui lui permettrait de porter la désolation dans les demeures des hommes.

Il faut que le maître du monde soit attaché à la foi et à la justice tant qu'il sera roi; il faut qu'il travaille en public et en secret à délivrer le monde avec son épée du mal que font les démons.

S'il ordonne sagement son armée, les hommes qui ont besoin de son aide cesseront de souffrir. Si tu es prudemment sur tes gardes

---

[1] Ed. de Mohl, VI, p. 274; voir ci-dessus, p. 99.

contre tes ennemis, le cœur manquera à ceux qui ont de mauvais desseins contre toi. Emploie des hommes pour réparer, avant que le temps des combats arrive, toutes les brèches dans l'empire. Tout reproche que l'on fait au roi retombe sur la couronne et sur le trône.

Chéris autant que tu peux ton fils, car il est comme ton image réfléchie dans l'eau; il faut espérer que son cœur sera éclairé par l'instruction et par l'enseignement de la science. Tu dois lui ouvrir la porte de ton trésor, pour qu'il n'ait pas à se plaindre de sa gêne. Il ne faut pas briser le cœur du fils du roi, quand il commet une injustice; ramène-le dans le bon chemin par la bonté, et restreins son pouvoir dès le commencement; si tu trouves dans son cœur une trace d'inimitié, c'est une mauvaise herbe qu'il faut arracher de son jardin; car si on la laisse subsister, elle prendra de la force et remplira de mauvaises herbes le jardin du roi.

Un roi qui veut se conduire avec dignité et avec prudence ne doit pas prêter l'oreille aux paroles des médisants; un ministre de mauvaise nature et adonné à parler mal des autres causera la perte du trône et de la royauté. N'écoute pas les discours des ignorants; quand ils parlent mal de quelqu'un, garde-toi par l'esprit de justice de prononcer un arrêt. Il faut tout faire avec droiture et éloigner son cœur de toute perversité. Il ne sied au maître du monde que la droiture; c'est le démon qui amène la perdition. L'homme pur qui entend ces paroles fera de la raison la reine de son cœur, le diadème bénira le roi, et le trône se raffermira par lui; la couronne des rois et le trône seront fiers de lui, ses ennemis perdront confiance en leur fortune, et cette roue du ciel a beau tourner, un nom glorieux restera comme souvenir de lui.

3. Préceptes politiques de Buzurǰmihr

(d'après le Siyāsatnāmāh de Niẓāmu'l-mulk [1]).

Buzurǰmihr dit un jour à Anōšarvān: ‚Le royaume appartient au roi, et le roi a confié à l'armée la garde du territoire, mais ne lui a pas livré la population. Si les soldats ne traitent pas le pays

[1] Ed. de Schefer, p. 163 sq., trad., p. 241 sq. Voir ci-dessus, p. 93.

avec douceur, s'ils n'ont ni pitié, ni sollicitude pour les habitants, si tous leurs efforts tendent à remplir leur bourse, sans avoir aucun souci des sujets, si ce sont les soldats qui les maltraitent, qui les chargent de chaînes, les emprisonnent, les tyrannisent et les accablent d'extorsions, si ce sont eux qui destituent et investissent les fonctionnaires, quelle différence y aura-t-il entre le roi et l'armée? L'exercice du pouvoir a toujours été le propre du souverain et non celui de l'armée. Il ne faut point la laisser disposer de la puissance. De tous temps, personne n'a eu, à l'exception des souverains, le privilège de porter une couronne d'or, et d'avoir des étriers et une coupe en ce même métal. Ils peuvent seuls s'asseoir sur un trône et battre monnaie. On a dit aussi: ‚Si le roi veut avoir plus de gloire que ses égaux et leur être supérieur, qu'il réunisse en sa personne les qualités qui en doivent faire l'ornement.'

‚Et comment cela?' demanda Anōšarvān.

‚Qu'il repousse', lui répondit Buzurǰmihr, ‚les mauvaises qualités et en embrasse les bonnes. Les mauvaises qualités sont: la haine, l'envie, l'orgueil, la colère, la concupiscence, la convoitise, les espérances trompeuses, l'esprit de contestation, le mensonge, l'avarice, la méchanceté, la violence, l'égoïsme, la précipitation, l'ingratitude et la légèreté. Les bonnes qualités sont: la modestie, l'égalité de caractère, la douceur, la clémence, l'humilité, la générosité, la loyauté, la patience, la reconnaissance, la commisération, l'amour de la science et l'équité. Toutes les fois qu'il sera reconnu que la réunion de ces qualités préside à la conduite des affaires, il n'y aura alors nul besoin d'avoir un conseiller.'

Quelques sentences caractéristiques attribuées à Buzurǰmihr.

Mas'ūdī[1]:

On attribue la sentence que voici à Buzurǰmihr, fils de Bōχtaγ(ān), l'un des principaux sages de la Perse...: ‚J'ai recueilli, disait-il, ce qu'il y a de meilleur partout ou je l'ai trouvé, même chez le chien, le chat, le porc et le corbeau.' — ‚Qu'as-tu pris au chien?' lui

[1] Murūǰu'ḏ-ḏahab, VII, p. 164 sq.

demanda-t-on. — ‚Sa fidélité et la vigilance avec laquelle il défend son maître.‘ — ‚Qu'as-tu pris au corbeau ?‘ — ‚Son extrême prudence.‘ — ‚Qu'as-tu pris au porc ?‘ — ‚L'empressement avec lequel il pourvoit à ses besoins.‘ — ‚Et qu'as-tu pris au chat ?‘ — ‚Sa voix caressante et ses cajoleries quand il veut obtenir quelque chose.‘

Bar-Hebræus [1]:

LXIX. Buzurǰmihr [2] said, ‚It is better for a man to humble himself that he may overcome than to conquer that he may humble himself‘, that is to say, we must not be deceived by the man who humbleth himself to us for a time and afterwards ruleth over us tyrannically.

LXX. This same Buzurǰmihr was asked, ‚What is the wealth which is not destroyed when cast away ?‘ He replied, ‚Humility.‘

LXXI. This same Buzurǰmihr said, ‚How beautiful patience would be if it were not that life is [so] short.‘

LXXX. Buzurǰmihr said, ‚The defect of this world is that it never giveth to a man that of which he is deserving. For it either giveth to him more than that of which he is worthy, or it giveth to him less than that of which he is worthy [3].‘

LXXXVI. Buzurǰmihr said, ‚Of the supporters of a king some are like spears which can only be used by those who guard [him] at a distance; and some are like arrows which are shot away and return not; and some are like swords for which it is not meet that they should turn away from him.‘

LXXXVIII. Buzurǰmihr was asked, ‚Why do friends so easily turn into enemies, for with much more difficulty do enemies become friends?‘ And he replied, ‚Even in the same way that to overthrow a house is easier than to build it up, and the breaking of a vessel

---

[1] Anecdotes cités d'après la traduction anglaise de Wallis Budge (Oriental Wit and Wisdom or the ‚Laughable Stories‘ collected by Bar-Hebræus, translated from the Syriac).

[2] Bazarjamhir.

[3] A comparer les paroles de Buzurǰmihr à la deuxième fête, Firdausī, éd. de Mohl, VI, p. 258, vers 1182-1186.

is easier than the making of it, and the spending of money is easier than the acquisition of it.‘

LXXXIX. Buzurjmihr also said, ‚In the season of Teshrīn months the crops are beautiful, and in the time of the month Nīsān [we] have the flowers. [Even so] in the maiden [we should have] beauty, and in the youth strenuous action [of the limbs], and in the stranger humility of mind.‘

XCI. When Buzurjmihr was imprisoned by the king, his friends asked him, ‚With what, now, dost thou console thyself?‘ He replied, ‚With four sayings. In the first I say to myself, Everything is decreed and fixed by fate, and escape from wrath is impossible; in the second I say, If I cannot endure suffering patiently what can I do?; in the third [I say], It were possible for me to fall into a worse plight than this; and in the fourth I say, Perhaps respite is nigh although I know it not.‘

XCII. Buzurjmihr also exhorted a certain king who was ruling over a country to act as a friend towards honest folk, and as a judge towards those who were neither good nor bad, and as a tyrant towards the wicked.

XCVI. Buzurjmihr said, ‚Whosoever loveth thee will keep thee from thine anger, but whosoever hateth thee will stir thee up thereunto.‘

XCVII. To this same Buzurjmihr it was said, ‚Who is he that hath no defect in him?‘ And he replied, ‚He that dieth not.‘

XCVIII. Buzurjmihr's wife asked him a certain question and he replied, ‚I know not the answer.‘ Thereupon she said unto him, ‚Dost thou take such large wages from the king [for thy wisdom] and yet not know the answer to my question?‘ And he replied, ‚I receive my wages for what I know, and it is not payment for what I know not. If I were to receive wages for that which I know not, all the king's treasures would be insufficient to reward me, for the things which I know not are exceedingly many.‘

CV. Buzurjmihr said, ‚When thou dost not know which of two things is the better for thee [to do], take counsel with thy wife and do the opposite of that which she saith, for she will only counsel [thee to do] the things which are injurious to thee.‘

Über die Kapelle im Hof Ramesses II im Tempel von Luxor.

Von

F. W. v. Bissing, Oberaudorf.

Im Hof Ramesses II erhebt sich an der Nordwestecke eine kleine Kapelle. Nach Baedeker, 1928, S. 266 (wiederholt aus älteren Ausgaben) wäre sie von Tuthmosis III erbaut, von Ramesses II ‚renoviert' und mit Reliefs ausgeschmückt. Wir besäßen also in diesem, auf einer niedrigen Plattform sich erhebenden Bau, der hinter einer kleinen Säulenhalle drei nebeneinander liegende Gemächer enthält, einen Tempel aus dem Anfang der XVIII. Dynastie. Das war nicht die ältere und ist auch heute wohl nicht die allgemeine Meinung. Abgesehen von Äußerungen, wie derjenigen in Baedekers ‚Oberägypten', 1891, S. 129, ‚durch die letzten Ausgrabungen ist auf der inneren Nordwestseite des Hofes ein tiefer gelegener Portikus, von Ramesses II herrührend, mit drei Bündelsäulen zum Vorschein gekommen, dessen architektonische Bestimmung nicht klar ist', die auf unvollkommener Kenntnis der Ausgrabungsergebnisse beruhen, haben sich die Neueren entweder unbestimmt ausgedrückt mit dem Untertone der Bau stamme wie der Pylon von Ramesses II,[1] oder dessen Urheberschaft ganz bestimmt ausgesprochen. Am ausführlichsten Daressy, S. 34 ff. seiner Notice explicative des ruines du temple de Louxor. Er erinnert für die Anlage mit Recht an das auch ähnlich liegende Heiligtum Sethos II im ersten Hof von Karnak und fährt S. 36 fort: ‚Ce temple en miniature, que le pylône écrase de sa masse, a été construit en même temps que la cour et avec des matériaux

[1] Guide Joanne, 1905, S. 468; Murray-Hall, Handbook, 1910, S. 390.

presque tous empruntés à de plus anciens monuments : on y voit des pierres portant des inscriptions de la XVIII[e] dynastie et d'autres aux cartouches de Ramsès II lui-même. Les frises des murs avaient déjà reçu comme décoration une série de signes symboliques reproduisant le nom du roi lorsqu'on s'aperçut que les salles manquaient de hauteur ; les murs furent alors surélevés d'une assise; on remplit de plâtre les creux de la frise et autour des chambres on grava, à la partie supérieure, des bas-reliefs représentant le roi agenouillé successivement devant plusieurs divinités. Le plâtre est maintenant tombé et les anaglyphes de Ramsès sont enchevêtrés dans les jambes des personnages.

Devant le temple se trouvait autrefois (sic) un portique de petite taille, soutenu par quatre colonnes en granit rose. Ces colonnes très élégantes, mais de *dimensions inégales*,[1] ont probablement été prises dans un édifice plus ancien; leurs architraves, surmontés d'une corniche en grès, montrent les cartouches de Ramsès II, mais ce roi n'a fait que se les approprier et les retourner ; à leur partie supérieure on voit, en effet, des fragments d'une légende de Thotmès III.

La chapelle était construite sur une plate-forme un peu plus élevée que le sol de la cour, et on y accédait par un escalier aujourd'hui disparu.'

Drei Jahre später erschien in der Äg. Zeitschr., 1896, S. 122 ff. der Aufsatz von Ludwig Borchardt, Zur Geschichte des Luxortempels. Hier gab der Verfasser einen in vielem genaueren Plan des Luxortempels und eine besondere Skizze des kleinen Heiligtums im Hof oder wenigstens seiner Front. Er glaubte beobachtet zu haben, nur das Vorhandensein eines Baues in der Achse des Tempels könne dem Baumeister Amenophis III die Richtung des Dammes nach Karnak vorgeschrieben und den Architekten Ramesses II dazu gezwungen haben, die Achse seines ersten Vorhofes so stark gegen die Achse des Haupttempels zu knicken. Er habe eine vorhandene Kapelle respektieren müssen, an deren Abbruch ihn irgendwelche Bedenken

---

[1] Von mir gesperrt.

hinderten. Borchardt vermutet, diese Tuthmosiskapelle habe ebenfalls aus drei Amon, Mut und Chons geweihten Zellen bestanden. Er gesteht zwar zu, daß ‚wir von diesem kleinen Bau nur die von Ramesses II wieder verwendeten Granit- und Dioritbauteile haben' (d. h. also nur eine Tür, einige Säulen und Architrave!), ‚über die Anordnung seines Grundrisses sich also wenig sagen läßt', fährt dann aber an anderer Stelle fort: ‚allem Anschein nach ist die Kapelle Ramesses II nur eine Rekonstruktion derjenigen aus der Zeit Tuthmosis III. Bei dieser Wiederherstellung hat man sogar die alten Säulen und Architrave der Vorhalle wieder verwendet.' Man arbeitete die Inschriften Tuthmosis III auf den Säulen ab und ersetzte sie durch solche Ramesses II, bei den Architraven drehte man die Inschriftseiten mit dem Namen Tuthmosis III nach oben, ganz unbekümmert, ob dadurch etwa die Architravhöhe und die Säulenabmessungen aus den richtigen Proportionen kämen, und schrieb die Ramessesinschrift auf die nunmehrigen Ansichtsseiten. Man änderte die Achsweite der Säulenstellung, so daß man Flickstücke zwischen die nun zu kurzen Architrave einfügen mußte, wie bei der zweiten Säule von Westen aus noch zu sehen ist. Der Grund dazu sei gewesen, daß die Kapelle sich in ihren Abmessungen etwas den Maßen der Säulenhalle des Ramesseshofes anpassen mußte. Borchardt nimmt dann alle heute in der Ramesseskapelle verbauten Granit- und ‚Diorit'-Stücke für den Tuthmosisbau in Anspruch und meint auch, die Dioritsockel der beiden vor der Südtür seines Säulenhofes von Ramesses II errichteten Sitzbilder stammten vom Tuthmosisbau. In Farbe und Material stimmten sie überein. ‚Viel ist also von der Granitkapelle nicht geblieben. Die geringen Reste zeigen aber deutlich, welch architektonisches Kunstwerk wir verloren haben.' Man sieht, weit ist von den letzten Ausführungen nicht zu Steindorffs Meinung im Baedeker, die Kapelle sei von Tuthmosis III erbaut, von Ramesses II renoviert worden. Es ist Borchardts Verdienst, zum erstenmal die Inschriften Tuthmosis III mitgeteilt und den vorderen Teil der Kapelle genau aufgenommen zu haben.[1]

---

[1] Es ist für Herrn Jéquiers Atlas, Les temples Memphites et Thébains und Les temples Ramessides et Saïtes, bezeichnend, daß der Verfasser im ersten Band

Seit seiner Arbeit scheint niemand ernstlicher sich mit dem Bau als Ganzem beschäftigt zu haben, so wichtig es wäre, wenn wir seinen Ursprung zu Anfang der XVIII. Dynastie tatsächlich nachweisen könnten. Seit 1908 habe ich mich immer wieder mit der Geschichte der Kapelle, ihren Bildern und Inschriften beschäftigt; 1912/13 hat Prof. Kees mir dabei wertvolle Hilfe geleistet. 1928 konnte ich dann meine früheren Beschreibungen und Abschriften ergänzen, berichtigen und nachprüfen, dank den vom Service des Antiquités aufgestellten Gerüsten mit Erlaubnis des Herrn Generaldirektors P. Lacau und der Herren Inspektoren von Luxor auch die oberen Bauglieder untersuchen. Das Ergebnis meiner Bemühungen lege ich hiermit vor; ich lasse zunächst eine genaue Beschreibung, die Abschrift der Inschriften und deren kurzen Kommentar folgen. Dann erst will ich versuchen, die Baugeschichte und das Alter des Baues zu ermitteln.

Wer heute von Süden auf das kleine Heiligtum in der Nordwestecke des Hofes Ramesses II zuschreitet, bemerkt eine sehr schwache Erhebung über dem Pflaster des Hofes, das an dieser Stelle wohl nicht mehr erhalten ist, und auf dieser Erhebung vier geschlossene Papyros-Bündelsäulen aus rotbuntem Granit, mit runden Basen aus schwarzem Granit — nicht Diorit — und Architraven aus rotbuntem Granit; die Säulen stehen auf viereckigen Sandsteinplinthen. Von West nach Ost steht die erste Säule gegen eine der großen inneren Säulen des Hofumganges Ramesses II eingeklemmt. Die eine Seite der runden Basis dieser Säule ist dabei weggeschnitten, die Säule selbst auf der Ostseite bis in etwa Manneshöhe abgearbeitet. Also stand die Säule des Umganges bei Errichtung der Granitsäule, denn andernfalls wäre man gerade umgekehrt verfahren. Auf der Südseite trägt die Granitsäule die Inschrift:

den kleinen Tempel im Ramesseshof gar nicht berücksichtigt, im zweiten Band, S. 5 einfach von dem ‚petit édifice de Thoutmès III' spricht, das die Orientierung des Hofes Ramesses II bedingt hätte (neben der Richtung des Nilkais, so daß der Leser auch hier wieder auswählen kann). Maspero in der Archéologie Egypt., 1907, S. 83 und in seiner Kunstgeschichte (Egypte, Ars una, S. 145 f.) setzt offenbar die Entstehung des kleinen Tempels unter Ramesses II voraus.



Auf der Nordwestseite findet sich eine schwach eingegrabene Inschrift, die mit geringen Varianten den gleichen Text wiederholt. Die letzte Zeile der vierzeiligen Inschrift ist tiefer eingegraben als die ersten drei. Sie steht gegen die große Säule Ramesses II. Der Gedanke, daß an dieser Stelle ein älterer Text gestanden hätte, der etwa unter Amenophis IV ausradiert worden wäre und dadurch genötigt hätte, bei der ‚Wiederherstellung' tiefer einzugraben, findet im Tatbestand keine Stütze. Nirgends ist, bei verschiedenster Beleuchtung, eine Spur einer solchen älteren Inschrift zu finden. So muß man wohl annehmen, Ramesses II selbst habe den Text wegen seiner unglücklichen, durch die schon vorhandene große Säule bedingten Stellung nicht weiter ausarbeiten lassen.[1] Auf dem Abakus der Säule steht auf der Südseite und auf der Ostseite . Auf der Nord- und der Westseite findet sich nichts, die völlig unkenntlichen Spuren auf der Granitbasis lassen sich nicht deuten.

Die zerfressene Granitbasis der zweiten Säule ist in nachramessidischer Zeit, wohl kaum noch im Altertum,[2] mit einem runden Stück Sandstein unterlegt worden, um ihr mehr Festigkeit zu verleihen. Auf der Südseite und am Abakus wiederholen sich die Inschriften der ersten Säule, nur steht diesmal die Inschrift der Ost-

[1] Zu Daressys Versicherung, die Maße der Säulen seien ungleich, äußert Borchardt sich leider nicht. Ich muß annehmen, daß sie auf genauer Messung beruhe, die bei der Ausgrabung unter Grébaut leichter vorzunehmen war als jetzt. Die letzte Zeile lautet (horizontal umgeschrieben) . Es ist nicht die geringste Spur einer Rasur zu finden, die Oberfläche der Säule ist völlig unberührt. Man könnte auch meinen, der Anbringer der Inschrift habe die vierte, schlecht beleuchtete Zeile besonders tief eingegraben, um sie sichtbarer zu machen. Der Schaft der Granitsäule berührt übrigens nirgends die Sandsteinsäule.

[2] Am ehesten kommt wohl Grébaut für diese wenig sachgemäße Arbeit in Betracht. Doch vgl. Rec. de trav., 1894, XVI, S. 55 N. CVII.

seite von Säule 1 auf der Westseite, die Nordseite ist leer, auf der Ostseite wird der Name des Osymandyas wiederholt, auf der Südseite steht Ramesses. Die Inschrift der Basis ist diesmal einigermaßen lesbar. Man muß aber die Basisinschrift der dritten Säule, die 1913 noch von Schutt bedeckt war, heranziehen, um zu einem einigermaßen sicheren Text zu gelangen, um so mehr als bei beiden Basen abgestoßene oder vielleicht sogar abgearbeitete Stellen die Inschriften unterbrechen. Die Mitte nimmt jedesmal das Doppelschild Ramesses II ein. Der eine von ihm auslaufende Text lautet: [Var. Säule 3.] [auf Säule 2 z. T. zerstört] [auf 2 wohl gekürzt]. Dafür fährt Säule 2 fort: [auf Säule 3 nicht vorhanden]. Der 2. Text, nach der entgegengesetzten Seite laufend, lautet bei Säule 2: . Statt dessen steht auf Säule 3: .

Ich kann die Texte, obwohl sie nur die allgemeine Versicherung enthalten, Ramesses sei alles Erdreich untertan, nicht zweifelsfrei ergänzen, zumal bei der Schreibart dieser Texte es unmöglich ist zu sagen, wie viele Zeichen in den Lücken gestanden haben.[1] Auch

[1] Verwandte Texte sind bei Sethe, M. V. A. G. XXI, 1916, S. 316 ff. zusammengestellt. Sie zeigen, soweit sie veröffentlicht sind, daß sich daraus eine völlig sichere Wiederherstellung nicht ableiten läßt. Am verwandtesten scheint die nicht veröffentlichte Inschrift Ramesses II eben aus dem Luxorhof bei Sethe, S. 318: ‚Alle unzugänglichen Flachländer, alle Flachländer der Fenchu, alle Heunebut von den Enden Asiens', und die ebendort genannten Inschriften Ramesses III aus Medinet Habu, dann der bei Champollion, Not. descr. II, 95 mitgeteilte Text Sethos I aus Karnak zu sein: ‚Schlachten der Großen der Sinaibeduinen, aller Gebirgsländer und aller Flachländer der Fenchu der Enden Asiens, des großen Umwenders vom Mittelmeer.' Man wird danach in Inschrift 2 vielleicht lesen und ergänzen dürfen , obwohl dazu meine 1928 genommene Abschrift schlecht stimmt und beide Abschriften an erster Stelle nicht

wann und wie diese Lücken, soweit sie auf Abarbeitungen beruhen, entstanden sind, vermag ich nicht zu sagen.

Auf Säule 3 steht im Süden die gleiche Inschrift, nur umgekehrt angeordnet, wie auf Säule 1; außerdem ist das *ḫnt* in *ḫnt ipt-f* durch das Zeichen ausgedrückt. Auch hier ist keine Spur einer Rasur. Am Abakus sind die Nord- und die Ostseite leer, im Süden steht Osymandyas, im Westen Ramesses. Von der vierten Säule ist auch heute noch ein großer Teil von Schutt bedeckt. Die Nord- und die Westseite des Abakus sind leer, im Süden lesen wir Osymandyas, im Osten Ramesses.

Auf dem Architrav, von dem das von der 4. zur 3. Säule reichende Stück heute fehlt, steht auf der inneren (Nord-) Front von Osten nach Westen eine Inschrift, deren Zeichen teilweise (links vom) nur angelegt sind, während rechts sie völlig ausgeführt sind. Die linke Inschrift lautet: Füllsteine aus Sandstein über der 2. Säule[1] (sic) (von Se Re ab steht die Inschrift auf dem Granitgebälk, das von der 1. Säule zur Vorderwand der Kapellen führt). Die linke Inschrift lautete der

---

, sondern eher geben. Aber die Zwischenschiebung der Inseln des Mittelmeers zwischen die ‚unzugänglichen Flachländer' und die Fenchu hat schwere Bedenken; wenn Sethe gerade aus Luxor in einer offenbar sehr ähnlichen Stelle (oder ist es gar dieselbe?) zweimal hintereinander die Flachländer nennen läßt, so scheint mir dies nur auf einer antiken Verschreibung beruhen zu können. Unsere Inschrift zeigt andererseits, daß der Ersatz der Sinaibeduinen durch nubische Beduinen in der Inschrift LDIII, 253 kein Versehen oder eine einzelne Laune des Verfassers des großen Sesonchosistextes bedeutet: auf Säule 3 erscheinen vor den Fenchu die Nubier. Noch in einem weiteren Punkt möchte ich Sethes Auffassung (S. 317, Anm. 1) bezweifeln. Müller, Asien und Europa, S. 209 und Breasted, Anc. Rec. III, § 118 taten, um des willen, doch wohl recht, Fenchu mit den ‚Grenzen (oder Marschen) Asiens' zu verbinden, nur gehört auch was vorher kommt zu den Fenchu. Es wird die Besiegung des ganzen asiatischen Vorlandes zum Ausdruck gebracht.

[1] Sie sind mit Mörtel verbunden und entstammen einer späten Restauration, die aber noch antik scheint.

rechten ganz gleich und bog gleichfalls um die Ecke. Eine weitere Inschrift steht auf der Außen- (Süd-) Seite desselben Architravs. In der Mitte sind hier die Doppelschilder Osymandyas (l.) und Ramesses (r.) jedesmal mit der vom Schild abgekehrten Figur eines sitzenden Amons, der die rechte Hand erhebt, in der linken das Zepter hält. Die Schilder stehen über dem Zeichen . Von diesen Schildern gehen nach beiden Seiten ursprünglich wohl gleichlautende Inschriften aus, von denen aber nur noch die linke gut erhalten ist. Sie lautet: .

Der die Südostecke bildende Granitblock, auf dessen Innenseite sich die innere Architravinschrift fortsetzt, ist so hergerichtet, daß in ihn das jetzt fehlende letzte westlichste Stück des Architravs eingriff; er lag auf dem Abakus der 4. Säule auf, und auf der Stirnseite stehen die Zeichen , das Ende der Inschrift. Der westliche Deckbalken trägt außen die Inschrift .

Bruchstücke des fehlenden Granitarchitravstückes liegen in der mittleren Zelle. Man liest auf ihnen , dann auf der einen Seite eines Blocks und auf der anderen ; ein weiterer Block trägt auf der einen Seite die Zeichen und auf der anderen , woraus man sieht, daß die Inschriften auf der Ost- und der Westseite des Architravs sich einmal genau entsprachen. Außen auf der Ostseite gegen das Dach hin sind in sehr großen Lettern am Gebälk die Reste einer Inschrift Ramesses II zu finden, die uns wertvolle baugeschichtliche Aufschlüsse geben könnte, wäre sie besser erhalten und sicherer zu lesen. Ich gebe, was ich vermag: , wobei ein Bruch durch den Namen des Re-Itum geht und ich mir angemerkt habe, ‚vielleicht falsch zusammengesetzt'. Alles, was ich dem Text zu entnehmen vermag, ist die Erwähnung von Sandstein und schwarzem Granit, letzterer für die Tür einer Kapelle oder eines Palastes

(vgl. unten, S. 154, die Sockelinschrift), dann im Anfang die Weihung eines Säulenbaues an Re-Itum, wenn die Zusammensetzung stimmt.

Der Granitarchitrav trug nun auf der heute nach oben gekehrten Seite eine Inschrift, die zuerst L. Borchardt bekanntgegeben hat und die folgendermaßen lautet: [Hieroglyphen]. Vor dem Beginn des Textes fehlt der ‚erste Name‘ des Königs; von dem in [ ] gesetzten sind nur noch Spuren auf einem Flickstück sichtbar, der Name des Amon ist ausradiert und hergestellt, was darauf führt, daß der Bau, zu dem der Granitblock gehörte, am Ende der XVIII. Dynastie noch stand oder damals wieder aufgerichtet wurde. Am Schluß fehlt ein größeres Stück; die Inschrift verteilt sich heute auf das Gebälk von der Südwestecke der Vorhalle und dem Architrav zwischen Säule 1 und 2, während der Architrav zwischen Säule 2 und 3 ohne Inschrift aus alter Zeit ist (bis auf ein kleines Flickstück), der Architrav zwischen Säule 3 und 4 überhaupt fehlt. Dann setzt auf dem Gebälk der Ostseite der Vorhalle die Inschrift wieder ein; ich gebe sie nach Borchardts Abschrift, da sie 1928 nicht zugänglich war: [Hieroglyphen].

Das Granitgebälk im Westen und der anstoßende Architrav sind ineinandergreifend gearbeitet und durch einen Schwalbenschwanz verankert. Man hat dabei durchaus den Eindruck einer zweiten, der ursprünglichen nicht entsprechenden Verwendung dieser Stücke. Über der Hohlkehle, die mit der untersten Steinreihe der Wand darüber aus einem Stück ist, liegen mehrere Reihen glatter Steine; unsicher bleibt, wie hoch diese Frontwand heraufging.

Über dem Architrav liegt ziemlich plump eine Sandsteinhohlkehle mit den Schildern Ramesses II. Sie war 1928 zum Teil herabgenommen, nur im Osten an der alten Stelle. Da wird deutlich, daß Hohlkehle und Gebälk Rücksicht auf die eine Säule des Hofes nehmen. Diese Säule muß also vor Errichtung der Vorhalle gestanden haben. Die Hohlkehle ist mit der untersten Steinreihe der Wand darüber aus einem Stück; diese Steinreihen sind völlig glatt. Hinter

der Vorhalle öffnen sich nun drei einräumige Kapellen. Die mittelste hat eine Tür aus rotbuntem Granit (Fig. 1). Rechts und links sind je eine, je 8 cm tiefe, bis in den Architrav reichende Rillen eingearbeitet (s. unten). Auf der Außenseite der Pfosten ist links der König in der weißen, rechts wohl in der roten Krone vor Amon dargestellt; der Gott hält ihm mit der einen Hand die Lebensbinde entgegen. Der Text auf dem rechten Pfosten ist fast völlig zerfressen; auf dem linken Pfosten liest man:

In der Rede des Gottes auf dem rechten Pfosten heißt Amon . Auf beiden Pfosten schwebt über den vier Inschriftzeilen ein geflügelter Geier. Die Beischrift links lautet: , die Beischrift rechts , jedesmal mit dem Zusatz , von dem rechts freilich nur die ersten drei Zeichen erhalten sind. Wieder darüber stehen die Schilder Ramesses II, und zwar links Osymandyas, rechts Ramesses, als nsut-ebioti (l.) und Sohn des Re (r.). Auf dem granitenen Türsturz sieht man in der Mitte unter der von zwei Uraeen flankierten einfachen Sonnenscheibe mit der Beischrift und getragen von dem knienden Gott der Jahre mit dem Kaïzeichen auf dem Haupt, in das sich das Zeichen einschiebt, den Osymandyasnamen des Königs. Rechts und links davon ist jeweilig der Tanz des Königs vor dem sitzenden Amon, der das Uaszepter in der einen und die Lebensbinde in der anderen Hand hält, und dann weiter die Umarmung des Königs durch Amon dargestellt. Beim Vasentanz (l.) und dem Rudertanz (r.) trägt der König außer dem üblichen Ornat die weiße, respektive die rote Krone. Die Beischriften enthalten auf beiden Seiten die üblichen Segenswünsche , der Gott heißt links Amonrasonther, Herr des Himmels, Fürst von

F. W. v. Bissing, *Über die Kapelle im Hof Ramesses II im Tempel von Luxor.*

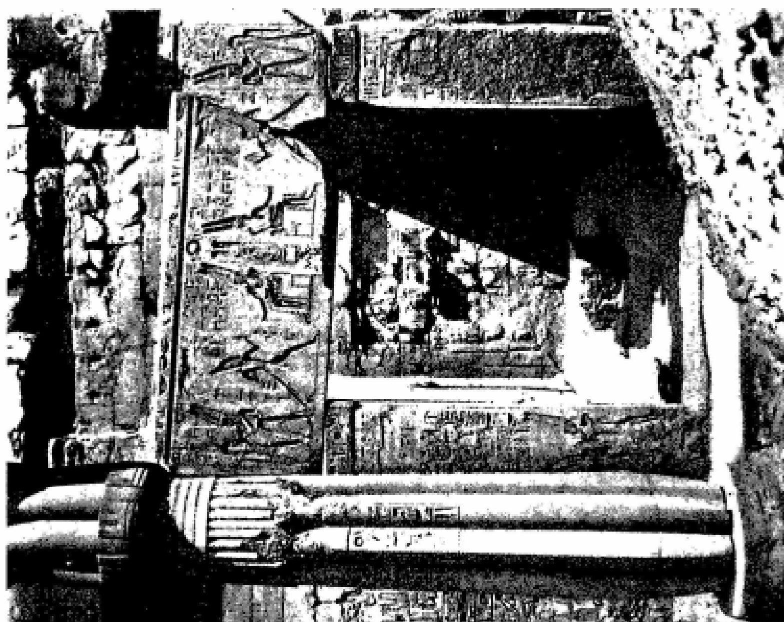


Fig. 2. Das Granittor der Mittelkapelle. (Phot. Kees.)

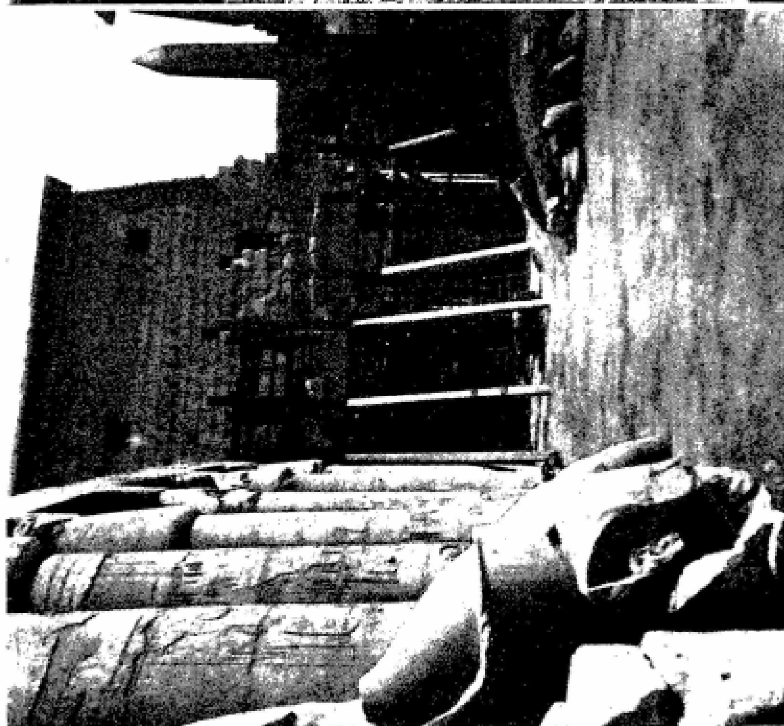


Fig. 1. Ansicht des Heiligtums mit den Gerüsten.

Theben ( ), und rechts Amon-Re, Herr der Throne der beiden Lande, Herr des Himmels, Fürst von Theben. Hinter dem König steht die übliche Opfertanzbeischrift,[1] gleichlautend auf beiden Seiten, und bei dem Vasentanz vor der Hand mit dem Wasserkrug .

Bei den Umarmungsszenen trägt der König jedesmal das Kopftuch mit Uraeus und in der einen Hand die Lebensbinde. Über dem König stehen die Namensschilder, einmal (l.) der gute Gott Osymandyas, der Sohn des Re Ramesses, das andere Mal (r.) der Herr der beiden Lande Osymandyas, der Herr der Kronen Ramesses. Amon verspricht dem König beide Male Leben und Kraft . Ehemals lief über dem Türsturz eine Inschrift, die, von der Mitte ausgehend, zweimal die Titulatur des Königs enthielt. Sie begann mit ; wie sie sich fortsetzte, bleibt unsicher — der Name des Königs muß zum mindesten genannt gewesen sein. Und ebenso muß auf dem jetzigen Türsturz mindestens noch ein Granitblock von einer gewissen Mächtigkeit gelegen haben, denn von der eben gegebenen Inschrift ist auf dem Türsturz nur das untere Drittel erhalten. Annehmen muß man aber weiter, daß rechts und links von der Granittür ursprünglich noch weitere Granitblöcke saßen, auf denen sich die Türsturzinschrift nach beiden Seiten fortsetzen konnte. Das setzt dann aber voraus, daß die Türpfosten einmal breiter als jetzt waren. Dafür spricht auch der Zustand des Mauerwerks rechts von der Granittür. Hier sind eine Reihe wieder verwandter Steine eingebaut, z. T. mit auf den Kopf gestellten Inschriften.[2] Über

[1] Siehe Kees, Opfertanz, S. 119 ff., Taf. III. Bemerkenswert ist, daß auf der rechten Seite die sonst üblichen ‚Schlußzeichen' fehlen, auf der linken die ungewohnte Gestalt haben.

[2] Die Inschrift auf einem etwa 0,30 m langen Block , darunter ist ein nach rechts fliegender Geier dargestellt, und unter diesem sieht man eine Doppelkrone mit der Sonnenscheibe, an der ein Uraeus mit herabhängt, dahinter, und den Zeichen (links), (rechts). Einen Anhalt für die Herkunft des Blockes gewinnen wir daraus nicht.

diesen setzt erst die moderne Restauration mit der üblichen Zementverschwendung ein. Ein Sandsteinrundstab mit Hohlkehle bildet jetzt die Fortsetzung des Granittürsturzes auf beiden Seiten.

Auf den inneren Laibungen der Tür steht gleichlautend im Osten wie im Westen die Inschrift: , wonach also Amenephthes, der Sohn Ramesses II, seinen Namen auf die Tür gesetzt hat. Noch in der Tür liest man links (westlich) die Schilder Ramesses II. Der Sandsteinbau der Kapelle setzt an das Granittor (im Norden, innen) recht unbeholfen an. An der Westwand ist hier Ramesses dargestellt vor der mit zwei Widderköpfen geschmückten Barke des Amon-Re, des Herrn des Himmels, der ihm schenkt und dazu sagt: 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. , womit Amon der Freude über die Errichtung der Kapelle, in der er sich nun im Innern ( ) niedergelassen hat, Ausdruck gibt. Über und hinter dem Könige im Kriegshelm mit der Weihrauchhand in der gesenkten Linken und einem Gefäß in der vorgestreckten Rechten stehen Namen und Titel des Gottes wie des Königs. Über dem König schwebt schützend ein Falke mit geknicktem Flügel. Dazu der Spruch: 1. 2. sic 3. ? 4. 5. (?) 6. (?), der die Reinheit des Gottes vermöge des ihm gespendeten Wassers und Weihrauchs verbürgt. Hinter dem König steht: 1. 2. ,wobei bemerkenswert ist, wie hier der Kaï des Gottes als Empfänger von Wasser und Weihrauch angesehen wird. Vor dem König steht eine

Basis mit Opfergaben, und an dieser sind wieder die Schilder Ramesses II angebracht. Die Barke des Amon steht auf einem Postament, auf dem vier den Himmel und damit die auf ihm fahrende Barke gleichsam stützende Königsgestalten dargestellt sind. Am Steuer steht eine kleine Königsfigur, vorn nach rechts ein kleiner opfernder König. In der Mitte sieht man die Kapelle mit herabgelassenem Vorhang, rechts und links von dem die den Willkomm darbringende Göttin Mert mit Papyri auf dem Haupt zu sehen ist. Zwischen den beiden Mert machen drei fuchsköpfige und eine menschenköpfige Seele die ‚henu' benannte Geste. Über ihnen sieht man zwei kniende beflügelte Frauen mit einem hockenden Falkenkopf zwischen sich, und über diesen wieder zwei stehende beflügelte Frauen mit Sonnenscheiben, in beiden Händen eine Lebensbinde. Zwischen ihnen hockt ein widderköpfiger Gott auf einer Nymphäenblüte. Der Schrein wird von Uraeen und mit ihnen abwechselnden hockenden Falkengottheiten bekrönt. Er steht unter einem Baldachin mit -Säulen, vor dem rechts und links eine kleine Königsfigur kniet. Links unter der Barke Opferkrüge, ein Bild des Nil? mit Opfergaben auf der von ihm gehaltenen Tafel. Rechts steht ein König mit dem Fächer. Dabei steht ‚der gute Gott, Osymandyas, der Sohn des Re . . .'. Weiter hinten steht ein Postament mit Gefäßen und Blumen, die ein kniender König darreicht. Die Reliefs am Schrein und am Postament des Schreins sind in sehr flachem Hochrelief, die Barke mit ihren Tragstangen, Widderköpfen, der König mit dem Wedel, die Töpfe und die großen Figuren rechts und links der Barke sind in Hohlrelief ausgeführt.[1] Hinter der Barke steht mit betend ausgestreckten Händen eine große Göttin, mit der Beischrift , die sie auf dem Kopfe trägt, die Personifikation der Kultusstätte. Von der Sockelinschrift dieser Wand sind nur spärliche Reste vor-

[1] Es ist das stereotype, hier aber besonders reich ausgestaltete Bild der Amonsbarke, wie wir sie aus den Darstellungen in Abydos (Caulfield, Temple of the Kings, Taf. IV; danach Bonnet-Haas, Bilderatlas äg. Religion, Fig. 71; Capart, Temple de Seti I, Taf. XXII, XXIII) kennen. Vgl. dazu Legrain, Bull. de l'Inst. Franç., Caire XIII, 1 ff. und besonders 59 ff.

handen: . Fast am Ende der Wand öffnet sich über einer Stufe eine Nische. An ihrer Decke stehen die Namensschilder Ramesses II. An der Rückwand ist der König mit Schlachthelm und vier Hörnern, dem Zepter in der rechten, der Keule in der linken Hand vor einem niedrigen Opfertisch dargestellt. Vor ihm eine halb zerstörte Inschrift mit dem Namen Ramesses. An der Südwand der Kapelle ist der König nach links im Schlachthelm und langem Gewand zu sehen, mit der von Uraeen flankierten Sonnenscheibe über sich. Die Beischrift lautet:



Vor Ramesses steht Thot mit der Beischrift 1. 2. . Er erhebt sprechend die Rechte und hält in der linken Hand die Rolle. Auf der Nordwand steht der König mit Geißel und Krummstab nach rechts, vor ihm ein Cheri-heb-Priester. Vom Namen des Königs sind Reste erhalten, alles andere ist fast ganz zerstört. An den drei Wänden der Nische läuft oben eine Inschrift um, die vielleicht eine kurze Rede des Amon-Re an den König, dessen Protokoll in Spuren erhalten ist, enthielt. An der Rückwand, ziemlich in der Mitte, ist in geringer Höhe eine roh eingehauene kleine Nische angebracht, 0,21 m tief, 0,49 m breit und 0,36 m hoch. Man würde sie ohne weiteres für spät halten, hätte es nicht den Anschein, als nähme der Ansatz der Reliefs an der Wand auf die kleine Nische Rücksicht: an der Nordwand setzt das Relief zirka 0,38 m über dem Boden ein, an der Südwand zirka 0,38 m, an der Rückwand (West) aber zirka 0,43 m. Das jetzige Pflaster der größeren Nische ist ganz spät, z. T. sind Ziegel verwandt.

In den Inschriften des Türrahmens der großen Nische heißt der König ‚von Amon geliebt' und ‚von Chons geliebt'. Über der Tür befindet sich die geflügelte Sonnenscheibe mit der Beischrift ‚der große Gott, Behudet'. In der Ecke neben der Tür eine lange, z. T. zerstörte Protokollinschrift Ramesses II. Zu oberst ist eine große, auf etwas mir nicht Bestimmbarem sitzende Schlange dargestellt (s. unten).

An der Rückwand der Kapelle ist ein Schrein in Scheintürform; rechts und links neben der Wölbung des Schreins außen zwei

Uzataugen, innen prächtige geflügelte Schlangen. Über der Sonnenscheibe auf dem Türsturz der Name Osymandyas, rechts und links davon zwei Götter des Jahres; oben hocken zwei falkenköpfige Gottheiten. Die Inschrift gibt Titel und Namen Ramesses II. Rechts und links von dem Schrein steht ein Dedpfeiler, bekrönt von dem Widderkopf des Amon, dessen blaues Kopftuch noch Reste der Bemalung zeigt. Die Pfeiler tragen als Text: (Var.) sic (Var.) (Var.). Die Varianten sind dem rechten Dedpfeiler entnommen; die Lücken auf dem linken sind so klein, daß für einen Königsnamen kein Platz ist. Das Protokoll Ramesses II steht aber schon am Anfang des Textes, vor *ir-n-f*, so daß der Name im weiteren entbehrt werden konnte. Überhaupt scheint mir der linke Text den Vorzug zu verdienen, die *t*-Form des rechten ist kaum erklärbar. Wir lernen aus dem Text und der Darstellung das Kultbild des Heiligtums kennen, das einen mehr archaistischen als echt altertümlichen Eindruck macht; denn es ist doch offenbar eine Übertragung des bekannten abydenischen Osirisbildes[1] auf den widderköpfigen Amon, dessen Namen, ‚Amon, groß an Kraft‘, wir hier erfahren.[2] Vielleicht ist dieser Amon wirklich der älteste am Platz.

Über der heute zerstörten Corniche ist zweimal das Bild des knienden Königs vor Amon, dessen Leib blau bemalt war, angebracht.

Hoch oben auf der Westwand kniete ehemals der König vor jetzt ganz zerstörten Götterfiguren, unter denen Mut noch erkannt

---

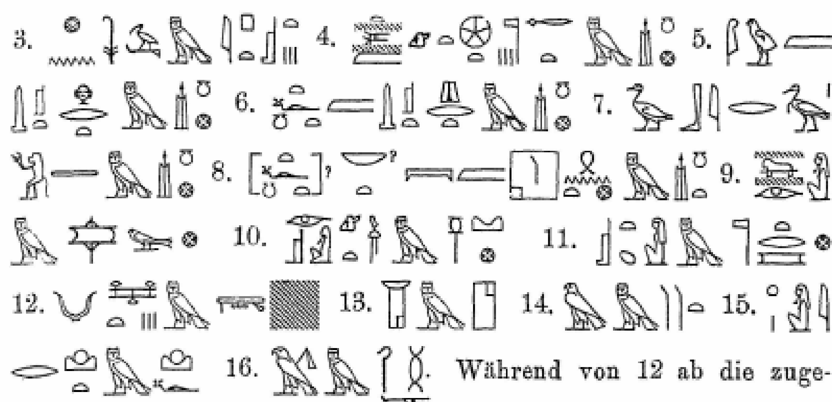
[1] Siehe z. B. Bonnet, a. a. O., Fig. 160.

[2] Wir kennen einen ‚Ur-Harsaphes‘ aus einem Text Amenephthes in Surarie (L. D. III, 198, c), wo der König geliebt von , heißt. Danach ist in der Lücke am wahrscheinlichsten der Widderkopf mit der Sonnenscheibe zu ergänzen, aber natürlich nicht Harsaphes herzustellen. Als Beiwort des Amon kann ich den Namen mit Hilfe von Lanzones Dizionario und Wiedemanns Index der Götter- und Dämonennamen in L. D. III nicht nachweisen, doch vgl. jetzt Sethe, Amon u. d. 8 Urgötter, S. 23ff.

wird. Alte Blöcke sind wieder verwandt, die Oberfläche ist dann gepickt worden, wohl zur Aufnahme eines Stucküberzugs.[1] Ein ganz entsprechender Fries lief auch auf der Ostwand; hier kniet der König vor sic, der falkenköpfig mit beiden Mondscheiben dasitzt. Der König hat wechselnde Kronen, von Norden nach Süden folgen sich die Doppelkrone, die weiße Krone, die Sonnenscheibe mit Widderhörnern und Amonsfedern, der Kriegshelm. Unter den Gottheiten ist eine weibliche mit Papyroszepter und, nach einer halbzerstörten Inschrift beim dritten Gott von Norden her, Tum Herr von Heliopolis. Diese beiden Friese sitzen auf dem in Daressys Beschreibung (oben S. 129) erwähnten älteren, in dem die Figuren des Re und des Amon, von Uraeen eingerahmt, miteinander wechseln. Re hält dabei das -Zepter und unter ihm ist die Hieroglyphe , unter Amon die Hieroglyphe angebracht; es handelt sich also in der Tat, wie Daressy meint, um die Schreibung des Namens Osymandyas Mi-Amun Ramesses II.

Unter dem Fries ist der König dargestellt, wie er vor der mit Tragstangen versehenen, von einem Baldachin beschützten Statue des Amon-Min *chnt-ipt-f* räuchert, wofür der Gott ihm Tapferkeit ( ) und Sieg ( ) verspricht. Hinter dem Gott steht eine lange Liste von Götternamen, die Thot, der am Anfang der Wand dargestellt ist, aufführt. Der Gott spricht: Osymandyas , also wahrscheinlich das Gebet an die Götterneunheit, daß ‚der Name Ramesses stark sein möchte'. Die Götterliste ist in senkrechten Zeilen geschrieben, deren jede anfängt und schließt mit den Worten ‚wie der Name des … Gottes stark ist, so sei stark das Haus der Person des Königs jetzt und ewiglich … . Es folgen hintereinander 1. 2.

[1] Die von Daressy, Rec. de trav. XVI, 52 noch gelesenen Zeichen sind seitdem mit Zement verschmiert worden. Ebenso der Schluß von Z. 13 (unten S. 145).



Während von 12 ab die zugehörigen Ortsbezeichnungen fehlen, sind bei den letzten Gottheiten der Liste gerade nur diese erhalten, nämlich 17. [1] 18. 19. 22. [2] Am Ende jeder der senkrecht geschriebenen Zeilen wechseln hinter dem ‚Haus der Person, nsut Osymandyas und Se Re Ramesses. Der Versuch, die hier vorliegende Liste mit Hilfe ähnlicher, wie Annales du Service XVII, S. 114 f., Brugsch, Rec. de mon. II, Taf. 64, aus einem thebanischen Grab, Lieblein, Le livre égyptien que mon nom fleurisse, Taf. X f., XX f., XXX f., XLIX f., LX f., LXXII f., völlig herzustellen, scheitert an der wechselnden Auswahl der Gottheiten, der mit ihnen verbundenen Örtlichkeiten und der Schreibungen. Immerhin legen die Parallelen nahe, bei 17 zu ergänzen, bei 19 , bei 22 . Bei 12 ist die Lesung wohl durch Daressys und meine von einander unabhängigen Abschriften, die übereinstimmen und 1928 von mir kollationiert wurden, sicher. Dennoch liegt die Verbesserung in nahe. Oder darf man ergänzen? (vgl. Louvre C. 3). Jedenfalls muß hier Siut am Schluß genannt sein, und schon dies spricht für die Richtigkeit meiner Lesung in 18 gegenüber Daressys . Als Gott ist dann 18 in irgendeiner Schreibung Chnubis zu ergänzen. Am schwierigsten erscheint 13. Vielleicht ist der Geburtsort

[1] Es ist der Rest einer hockenden Figur, sicher kein erhalten.

[2] So Daressy; ich las an letzter Stelle ?

der Nephthys zu ergänzen (vgl. Brugsch, Dict. Géogr., S. 741), wozu die Spuren gut stimmen würden. Am Schluß hätte dann wohl gestanden. Zu 7 vgl. Annales du Service XVII, S. 116 (Daressy). Hinter der Statue des Amon-Min steht, der ‚Göttin des Heiligtums' auf der gegenüberliegenden Wand entsprechend, die Stadtgöttin von Theben .

Auch in der Ostwand befindet sich eine Kapelle, wieder nahe der (Nord-) Rückwand und um eine Stufe erhöht. An ihrer Rückwand erscheint Ramesses im Kriegshelm vor einem Opferständer mit Vögeln, Broten usw. Er hält mit der Linken Geißel und Krummstab, in der herabhängenden Rechten einen Stab, dessen genauere Gestalt mir entgeht. Bekleidet ist er mit dem gewöhnlichen Schurz. An der Nordwand steht der König vor Thot, der die Schriftrolle hält, als (sic) bezeichnet. Die Beischrift lautet: ‚wie die Sonne bestehen wird, wird Dein Name bestehen, wie das Haus bestehen wird, werden Deine Taten bestehen' (eigentlich ‚was zu tun ist'). Auf der Südwand steht vor dem Herrscher ein Prinz als Priester. Die durch modernen Zement mehrfach beeinträchtigten Inschriften lauten: [1] und (unter dem Arm des Priesters) [2] Am Südende der Wand der Mittelkapelle ist ein Uraeus auf einer Papyrosdolde, das Gegenstück der erwähnten Schlange, dargestellt; an dieser Stelle scheinen bei der modernen Restauration die Steine etwas verschoben, im ganzen aber doch an richtiger Stelle.

[1] Vor scheint gestanden zu haben. Durch den ‚gebenden Arm' am Schluß ist ein senkrechtes Zeichen ähnlich gesteckt, dessen Sinn mir entgeht.

[2] Woraus Legrain, Bull. de l'Inst. Franç., Caire XIII, S. 61 schließt, ‚deux niches..., sans battants de porte (was richtig sein kann), renfermaient chacune une statue de Ramsès II, debout, marchant, tenant canne et masse d'armes et coiffé du casque auquel s'adjoignent des cornes recourbées entourant l'oreille et aussi d'autres horizontales' ist nicht ersichtlich. Aus den von uns geschilderten Reliefs ist es mit Sicherheit nicht zu entnehmen, wiewohl die Möglichkeit nicht abgestritten werden soll.

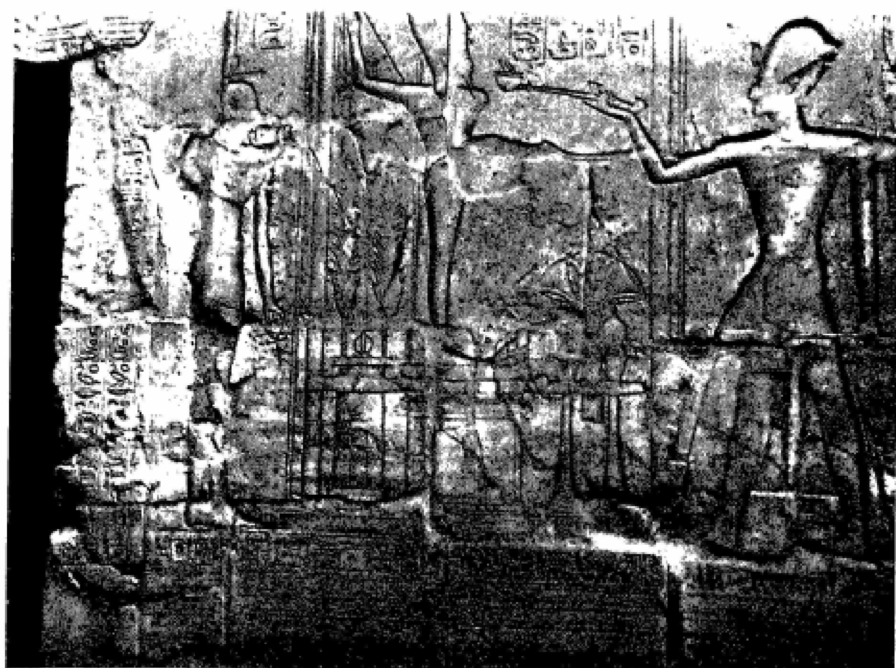


Fig 3. Amonskapelle, Teil der Ostwand.



Fig. 4. Amonskapelle, Inneres.

Auf der Ostseite der Mittelkapelle ist die Sockelinschrift besser erhalten; nach einem sehr zerstörten Königsprotokoll folgt



Legrain hat im Bull. de l'Inst. Franç., Caire XIII, 1917, S. 60 die Inschrift behandelt: ‚Ramesses machte als sein Denkmal für seinen Vater Amonrasonther den Vorsteher seines Frauenhauses, das von ihm angelegte prachtvolle Gotteshaus als Kapelle (*mnqb*[*ḫ*?]) und ? für sein göttliches Bild aus schönem weißen Sandstein, welche umgeben war ( ) mit Säulen und besetzt (?) mit ihren Statuen aus schwarzem Granit. Eine prächtige Kapelle des Herrn der Götter, ein für immer schönes Geburtshaus. Ihr schöner Name ist „Denkmal von langem Bestand, das Gotteshaus des Miamun Ramesses, der sich mit der Ewigkeit vereinigt".' Wir werden auf den leider nicht durchweg verständlichen Text am Schluß zurückkommen. In der Mitte der Kapelle liegt ein großer Block, anscheinend die Basis einer Königsstatue; an der Schmalseite ist das Zeichen der Vereinigung der Länder und an den Langseiten sind kniende Menschenfiguren, die die Hände betend erheben, angebracht. Bei jeder Figur steht , resp. . Der Name des Amon war auf dem Block ausgekratzt und ist dann wieder hergestellt worden. Zweifel an der Richtigkeit der Wiederherstellung erscheinen berechtigt, weil zu Beginn der Inschrift das Zeichen des Sternes und das der Sonne sich zum Teil decken. Erhalten ist noch ⋆ [○] [ ], wobei Zeichen, die nicht neu hergestellt sind, in [ ] gesetzt sind. Ein weiterer zugehöriger Block ist in die Mauer über der Tür der Mutkapelle verbaut: zwei Kniende, mit zwischen sich; vor der ersten zwei Zeilen: 1. Amon Re neb nsut 2. ir nṯr nefer pen.

Links von der dem Amon und offenbar dem König geweihten Mittelkapelle liegt die Kapelle der Mut. Außen, rechts von der Sandsteintür, sehen wir den knienden Gott der Jahre, mit den Namensschildern Ramesses II darüber. Es heißt da nsut-ebioti Osymandyas Sa Re Ramesses Miamun, dem Leben gegeben ist. Die zweite Zeile fährt fort: , was allerdings zu bedeuten scheint: er veranlaßt, daß Mut (?) für ihn einen Flaggenmast aus Zedernholz aufstelle, dessen Spitze aus Elektron ist, und er macht, daß ihm Leben verliehen werde (?). Die Inschrift bezieht sich offenbar auf die gleich zu besprechenden Rillen.[1]

Links steht auf dem gleichen Block ein König mit der unterägyptischen Krone nach links gewendet; das Gegenüber fehlt.[2] Über dem König eine nur im unteren Teil erhaltene formelhafte Inschrift Ramesses II. Darüber ist der Anfang einer Riesenkartusche Ramesses II erhalten; allein dieser Block springt gegen die anderen vor und gehört einer Restauration, vielleicht noch älterer Zeit, an. Der ganze übrige Teil der Front an dieser Stelle ist aus leidlich geglätteten, inschriftlosen Steinen ganz verschiedener Größe, aber noch in ägyptischer Technik, erbaut. Rechts und links von der Tür findet sich je eine flache Rille, ähnlich den Rillen für Flaggenmaste, aber für solche später kaum bestimmt, da sie an dem Rundstab aufhören, der übrigens eine späte Zutat scheint. Der jetzige Eingang war ursprünglich, wie schon Legrain im Bulletin XIII, S. 8 gesehen

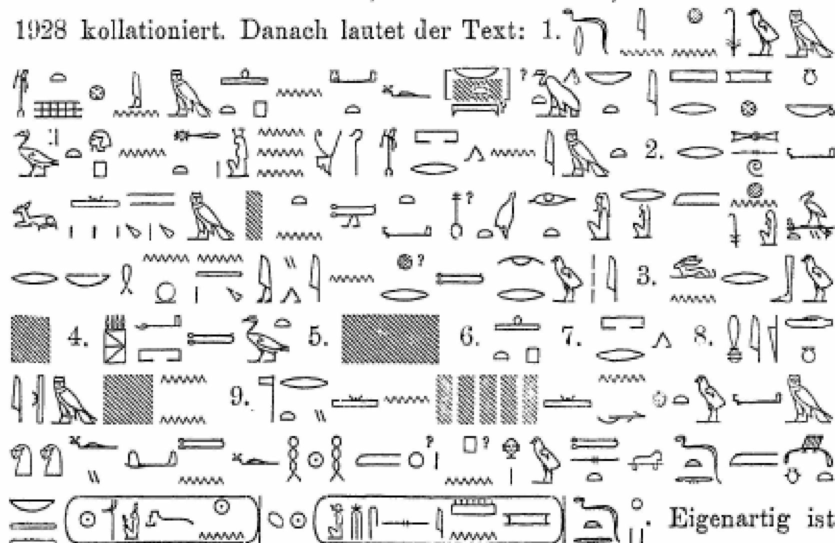
---

[1] Die Lesung des Zeichens vor *sn-t* ist unsicher. Ich glaubte erst, zu lesen, jetzt habe ich die Lebensbinde in den Händen sicher, auf dem Kopf aber etwas wie Federn oder auch Pflanzen festgestellt. Im Druck existiert das genaue Zeichen nicht. Ich weiß nicht, ob es auch sonst vorkommt, daß der Gott für die Aufstellung eines Kultgegenstandes Sorge trägt, wunderlich genug klingt es und hoffentlich findet jemand eine bessere Lösung. Zum Glück kommt für die Baugeschichte nicht viel darauf an. Fest steht nach der Inschrift, daß einmal an der Tür zwei Masten standen, die offenbar später kassiert wurden, ebenso wie die Masten vor der Granittür (s. oben S. 139f. und im Schlußteil der Arbeit). Der Schluß der Inschrift bezieht sich doch wohl auf den König, dem Leben gegeben wird.

[2] Es ist der Erweiterung der Tür ebenso zum Opfer gefallen wie das Ende des Granittürsturzes (s. oben S. 139).

hat, enger und ist, aber noch unter Ramesses II, erweitert worden, um nach Legrains ansprechender Vermutung der neuen, stattlicheren Barke der Mut, die Ramesses II gestiftet hatte, Eingang zu gewähren. Der jetzige Türdurchgang hat sehr schlechtes, zum Teil aus wiederverwandten Blöcken gelegtes Pflaster. Die Reliefs der Ostwand schließen im selben Block mit dem Türdurchgang an; bis zur Fläche dieser Reliefs, die also schon bestanden, ist die Abarbeitung des Durchgangs erfolgt. Der oben besprochene vorkragende Block muß später sein als die Herrichtung des Durchgangs.

Im Innern der Kapelle treffen wir auf der Ostwand zunächst auf Chons, der eine längere, leider sehr zerstörte Rede hält. Daressy hat sie im Rec. de trav. XVI, S. 53 veröffentlicht, und ich habe sie 1928 kollationiert. Danach lautet der Text: 1.



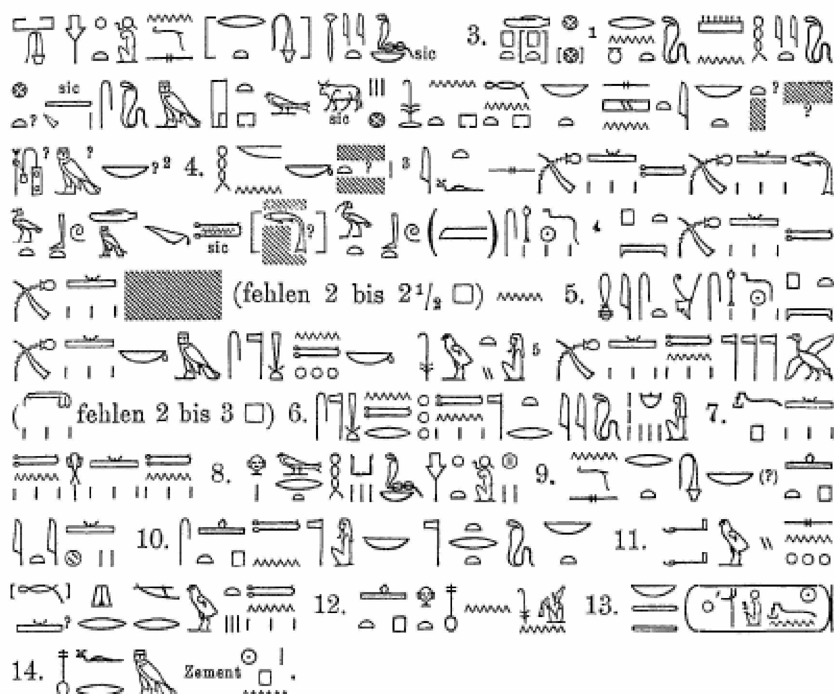
Eigenartig ist der Anfang, dessen Lesung mir sicher scheint: ‚Es spricht Chons in Theben, der in Frieden zu seiner Mutter, der Herrin des Himmels, Mut, der Herrin von Ischeru, gekommen ist: Ich bin Dein erster leiblicher Sohn, der Samen des Fürsten von Theben; ich ging aus Dir hervor, um zu ordnen das Erbe der beiden Lande. . . .‘ Die vielen weiteren Lücken, die schlechte Zusammensetzung der in Zement gebetteten Bruchstücke, die zum Teil ganz verschoben sind, machen eine Ergänzung zu einer heiklen Aufgabe. Ich vermute, daß am Ende

von Z. 3, am Ende von Z. 8 [ ] zu ergänzen ist. Erschwerend tritt hinzu, daß die Länge der Zeilen keine konstante ist. Ist in Z. 2 *iy-n-j chr-t* herzustellen?

Weiterhin steht Ramesses II, also gleichsam im Schutze des Chons, und räuchert vor den sitzenden Göttinnen Mut und Neith, Herrin von Sais. Die Gottheiten verheißen dem König Gesundheit, Leben und Kraft (, ,) und die Königswürde Ägyptens ( ). Zwischen ihnen und dem König steht ein Altar mit reichen Gaben und zwei Prunkschalen; die eine mit einer sitzenden Göttin, die andere mit einer Hathorkuh im Innern. Am Fuß dieser Schale hocken Katzen und Löwen. Hinter den Göttinnen sitzen in zwei Reihen auf Thronen mumienförmige, bartlose menschenköpfige Götter. Nach den Beischriften sind es: 1. 2. [1] 3. 4. 5. 6. 7. 8. . Sie verleihen nach der Beischrift alles Gute ihrem Sohne Osymandyas. Vor Ramesses steht eine lange, in senkrechten Zeilen angeordnete Inschrift, für die mir außer Daressys Abschrift Rec. de trav. XVI, S. 53, die ich kollationiert habe (1928), eine unabhängige eigene Abschrift von 1913 und Bemerkungen von H. Kees zur Verfügung standen. Sie lautet: 1. sic [2] 2. (?) [ ]

[1] Die Lesung dieses zerstörten Namens nach Daressy, Rec. de trav. XVI, S. 53, dessen Abschrift aber im einzelnen nicht zuverlässig ist. Er gibt hinter 1. noch Osymandyas, was nach meinen Notizen zu dem Versprechen der Verleihung alles Guten gehört, die hier, in der Kapelle der Mut, natürlich in erster Linie von Mut ausgeht. Wer ist aber die Mut, Vorsteherin des Ptahtempels? Offenbar, wie Annales du Serv. III, S. 99 d zeigt, die im Ptahtempel nördlich vom großen Amonstempel zu Karnak verehrte Göttin.

[2] Es ist also am Anfang wohl sicher zu ergänzen.



[1] Die Ergänzungen sind durch die Spuren gesichert. Hinter *pr nsrt* in Zeile 2 glaubte ich 1913 ⚬⚬ zu sehen; es scheint Täuschung zu sein. Die Lesung [hieroglyphs] in Zeile 3 für Daressys [hieroglyphs] schien mir wahrscheinlich, obwohl auch ‚Unnut' möglich ist. In der Aufzählung solcher Lokalgottheiten ist eine Entscheidung oft schwer.

[2] Hier ist hinter [hieroglyph] ‚Herrin von' jedes Zeichen unsicher. [hieroglyph] kann auch [hieroglyph] oder ein ähnlicher Vogel, sicher nicht [hieroglyph] sein, mit [hieroglyph] soll nur der Umriß der erhaltenen Zeichenspuren angedeutet werden, das Zeichen selbst wird schwerlich dagestanden haben.

[3] Die Zementverschmierung macht eine sichere Lesung unmöglich. Hinter dem [hieroglyph] fehlt ein volles □; im folgenden halte ich Daressys Lesung [hieroglyphs] gegenüber meiner ersten [hieroglyphs]? für sicher. Ich führe diese nur an, falls jemand die Lücke auszufüllen sucht und mit *itf-s* nicht auskäme.

[4] [hieroglyphs] steht deutlich über älterem [hieroglyph]; man sieht, daß wir also auch mit Korrekturen zu rechnen haben.

[5] Das sehr zerstörte Zeichen schien mir möglicherweise einen Löwenkopf zu tragen.

Die Inschrift ist eine Götterliste; neben bekannten Gottheiten, von denen die große Mut, Herrin von Ischeru, als im engeren Sinn thebanisch erscheint, finden wir eine merkwürdig große Anzahl von Schlangengottheiten, und eigentlich gilt ja auch bei der Mut das Opfer ihrer Schlange am Kopf und nicht der Göttin selbst. Ob mit dem ‚Schloß des Ramesses Miamun, der zur Ewigkeit gelangt ist‘, das Ramesseum oder die Kapelle im Luxortempel gemeint ist, läßt sich nicht entscheiden; der Name ist so allgemein, daß er unter Ramesses III Medinet Habu bezeichnet (Gauthier, Dict. Géogr. IV, S. 60). Das große ‚Schloß der Stiere‘ können wir leider auch nicht lokalisieren (Gauthier, a. a. O., S. 6). Man ist versucht, es in Theben zu suchen, doch erscheint der Ort im Grab des Amenemes (ed. Gardiner, Tomb of Amenemhet, Taf. XI, Mittelregister) neben Sais, weiter Buto, Hermupolis und Neçer (Behbit). Und in unserem Texte folgen unmittelbar die beiden heiligen Stätten von Sais, so daß man geneigt wird, das Stierschloß vielmehr im Delta anzunehmen. Von dem folgenden Reinigungstexte gestehe ich, gerade den Beginn nicht zu verstehen. Offenbar liegt hier ein Palimpsest vor, daher die Verschlingung der Gruppe *sḥz* mit dem *m* und wohl auch das unverständliche, in das ═ eingeschriebene 𓈖. Der Vogel hinter dem Oxyrrhynchosfisch hat einen kleinen Schopf, wie ihn der Geier zuweilen sehen läßt. Es kann wohl kaum ein anderes Wort als *chȧbt*, der Draht an der roten Krone, vorliegen. Der 𓅐 wird in dem Heiligtum wiederholt mit dem Schopf versehen. Interessant ist der Satz: ‚Deine Reinigungen sind Horus, Deine Räucherungen sind Suti, Eure Reinigungen sind die männlichen Gottheiten und Eure Räucherungen die weiblichen Gottheiten.‘ Es ist wohl nicht zufällig, daß hier, wo beide Götter im Neuen Reich in völlig friedlicher Parallele auftreten, statt des gewöhnlichen Namens Seth der seltenere Suti auftritt. Siehe Roeder, Ägypt. Zeitschr. 50, 1912, S. 84 und seine Bemerkung in Roschers Lexikon s. v., Spalte 727. In religiösen Texten Bewandertere werden wohl Paralleltexte kennen, mit deren Hilfe auch der Schluß hergestellt werden kann.

Der Anfang der Westwand der Mutkapelle ist arg zerstört; eine Inschrift auf einem am Boden liegenden Block zeigt, daß der König vor Mut, der großen Herrin der beiden Lande, dargestellt war, die er mit begrüßt. In einer Kapelle steht die von reichen Gaben umgebene Barke der Mut, weiterhin steht Ramesses vor der in einer Kapelle sitzenden Mut, der ‚großen Herrin der beiden Lande'. Die Inschrift bezeichnet seine Handlung als und verspricht dem König Existenz ( ), wenn er Salbe gibt ( ). Von Ramesses vor der Mutbarke und dem ihn begleitenden Thot sind nur noch Reste der Köpfe und des Ochsenschwanzes vom Schurz des Thot erhalten. Die Inschrift, die die Rede des Thot enthält, hat Daressy Rec. de trav. XVI, S. 54f. veröffentlicht; ich gebe sie hier nach eigener Abschrift und Kollation von Daressys Text. Sie ist in senkrechten Kolumnen geschrieben. 1. sic 2. 3. 4. sic 5. 6. . Hier fehlen 1 bis 2 Kolumnen, die völlig mit Zement verschmiert[1] sind. Ich zähle daher mit Buchstaben weiter. a) sic b) [2]

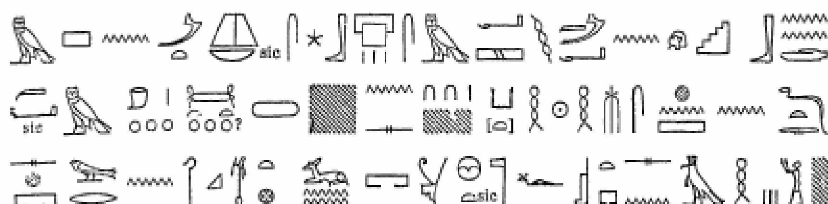
[1] Wie sehr unter den ‚rebouchages grossièrement faits' und den ‚coulures de ciment qui se sont produites pendant la reconstruction du mur' die Texte und damit die Wissenschaft zu leiden hatten, hat E. Chassinat gelegentlich Edfus in der Revue de l'Egypte anc. I, 1925—1927, S. 300 beklagt. Von Luxor gilt dasselbe.

[2] Thot hält stehend das Auge.

Zement. Ich verzichte auf eine Erläuterung des allzu mitgenommenen Textes. Thot spricht die Mut an, der Ramesses hiernach die Siege über Empörer und die Herrschaft über Unter- und Oberägypten, als deren Vertreter die beiden Sänften und ‚Lilie' und Papyros erscheinen, zu danken hätte. Unter den Darstellungen der Westwand läuft eine lange Sockelinschrift, deren Erhaltung wiederum zu wünschen übrig läßt. Daressy hat sie nicht, wohl aber Legrain, Bull. de l'Inst. Franç. XIII, S. 3. Was ich 1928 lesen konnte, ist dies: [1] nach einer langen Lücke, in der man Reste der Namen Ramesses II erkennt, folgt a) b) c) d) ? längere Lücke ? e) f) g) [2] (sic) sic [3] sic.

Legrains Abschrift gibt folgende Abweichungen: a) b) kaum richtig, c), das erste Zeichen ist sicher, d), e), wahrscheinlich wieder, f), g) vor liest Legrain nach größerer Lücke. Einige Zeichen hat Legrain weniger. So weit ich sehe, ist dem Text für die Baugeschichte oder die Erklärung des Baues nichts zu entnehmen. Ergiebiger ist die Sockelinschrift der Ostwand, für die mir außer meiner Abschrift von 1913 eine durch Kees vermittelte Abschrift Sethes und meine Kollation des so gewonnenen Textes von 1928 zur Verfügung standen. Danach lautet der mit einem Protokoll Ramesses II eingeleitete Text: sic ? (fehlen 2 □)

[1] Beide Schenkel gerade. [2] Die Mauer mit Vorsprüngen.
[3] Kapelle mit Giebel, innen ☥?



,Er machte es als Denkmal für seine Mutter Mut-Bastet, die Herrin des Himmels, die Fürstin der Götter (indem er für sie machte? ergänze), einen großen, herrlichen Sitz in der Kapelle von Luxor, aus schönem hellen Sandstein, einen Vorbau aus Granit, Türen aus echtem Zedernholz vom Gipfel des Libanon, bekleidet mit asiatischem Kupfer ... in ewiger Arbeit, einen ewigen Ruheplatz, ein großes Allerheiligstes für den Fürsten von Theben, eine Wohnung für seine Götterneunheit, einen Ort des Gebetes ...' Die Ergänzungen bedürfen wohl keiner Rechtfertigung. Die Übersetzung von *ubå* durch Vorraum statt des in den Wörterbüchern angegebenen Vorhofes ergibt sich aus dem baulichen Tatbestand: es kann nur die Vorhalle aus Granit gemeint sein, die niemals einen Hof im eigentlichen Sinn gebildet haben kann. Daß in der Inschrift Mut, und zwar Mut-Bastet, die wir aus der Inschrift Dümichen, Hist. Inschr. II, Taf. XXVIa (Medinet Habu, XXV. Dyn.) in Ischru kennen, an erster Stelle erscheint, erklärt sich aus der Tatsache, daß die Inschrift in der Mutkapelle angebracht ist. Abermals wird Amon als Fürst von Theben ohne seinen eigentlichen Namen bezeichnet. Über die einzelnen hier genannten Bauteile wird im letzten Teil dieser Arbeit zu handeln sein. Die Schreibung von scheint mir auf einer Verwechslung mit zu beruhen, jedenfalls ist sie nicht gerechtfertigt. Nach meinen Notizen scheinen aber beide sicher.

An der Rückwand der Kapelle sieht man Ramesses vor Mut. Darüber läuft der auch hier mit späteren Reliefs überdeckte Namensfries, der sich weiter an den beiden Längswänden hinzieht. Die daraufgesetzten und wieder über die ursprüngliche Höhe hinaufreichenden Reliefs stellen Ramesses dar, kniend vor Amon, der löwen-

köpfigen Mut in Ischeru, dem falkenköpfigen Chons?,[1] dem Ptah mit dem Ded-Uas-Zepter in den Händen und der Beischrift . Unter den weiteren dargestellten Gottheiten waren noch Hathor und erkennbar.[2] Dicht neben der Tür an der Westwand steht hinter dem König im Kriegshelm die Inschrift sic ,Dein Name soll fest bleiben wie der Himmel täglich', wo das ⊙ nicht sicher gelesen ist. An der Decke der Mutkapelle läuft eine später überschriebene, sehr zerstörte Inschrift, eine weitere mit großen, schlecht geschriebenen Buchstaben ist in Resten über dem Eingang erhalten. Ob eine dieser Inschriften mit der von Legrain, Bull. de l'Inst. Franç., Caire XIII, 1917, S. 60 mitgeteilten identisch ist? Legrain gibt nur an, sie befände sich ,sur une architrave' des Tuthmosis III zugeschriebenen Tempels und nimmt sie offenbar als Zeugnis, daß diese Ansicht irrtümlich sei. Der Text lautet nach Legrains Abschrift: . Ich überlasse die Besprechung des Textes dem Schlußteil und gebe nur Legrains, wie ich glaube, nicht völlig zutreffende Übertragung: ,A fait un Men-Qebh auguste dans le temple Ramsès Meriamun, qui se joint à l'éternité dans Pa-Amon en avant des Apitou du Sud, le plan des grandes tranchées est par Safek, dans des murailles, le fondant en travaux éternels . . .'

Auf der westlichen Außenmauer der Mutkapelle (und damit des gesamten Heiligtums) ist Ramesses zweimal vor Mut dargestellt.

Die Fassade der östlichen Kapelle ist ganz schlecht gebaut; ein Sandsteinrelief mit dem Gotte Chons und den Zeichen , die beweisen, daß hier einmal der König dargestellt war, ist, man weiß

---

[1] An Chons ist wohl nach der Darstellung auf der Ostwand der Chonskapelle zu denken, allenfalls an Horus oder Month.

[2] Über die Göttin Çant siehe Legrain, Bull. de l'Inst. Franç., Caire XII, 1915—1916, S. 117 ff.

nicht recht von wem, auf dem Kopf stehend eingemauert. Der Teil der Wand, in dem das Stück sich findet, ist aus alten, noch nicht abgeglätteten Blöcken errichtet, über die das Relief, ähnlich wie das oben S. 148f. an der Westkapelle besprochene, hervorkragt. Über der Türlaibung im Innern stand eine große ramessidische Inschrift. Den Resten ist nichts Brauchbares mehr abzugewinnen. Auch von dem unteren Teil der Ostwand ist fast gar nichts erhalten, nur gleich anfangs erkennt man das Bild des Thot mit Kopftuch, Götterbart, Palette und Schreibzeug in der Hand. Der Gott war also in reiner Menschenform dargestellt. Darüber befinden sich die Reste einer von Daressy nicht kopierten Inschrift: 1. … 2. … 3. … 4. … 5. … 6. … 7. … 8. … Also ein Gebet des Königs als Erben des als König gedachten Gottes an den leider ungenannten Gott (Amon oder Chons?) auf sein, des Herrschers, Gebet zu erscheinen. Weiter nach Norden folgt ein Tisch mit Krügen und sechs senkrechten Inschriftreihen, die mit dem Bild des knienden Königs mit zwei Schalen in der Hand endigen; der König trägt abwechselnd die Krone von Ober- und die von Unterägypten. Von den Inschriften liest man noch …, resp. …, Ramesses, resp. Osymandyas. Viel weiter links (also gen Norden), etwas jenseits der Wandmitte, waren unter einem Baldachin ein falkenköpfiger Gott und eine Gestalt, die ihm die Hand auf die linke Schulter legt, vermutlich Chons und Mut, dargestellt. In der Beischrift glaubt man noch Chons Nufer hotep m Uås zu erkennen. Der ehemals bekrönende Fries ist auch hier wieder durch Darstellungen des vor verschiedenen Göttern knienden Königs verdrängt worden. Von der Rückwand ist nicht genug erhalten, um die Spuren sicher zu deuten.

An der Westwand ist zunächst der gleiche Gott wie gegenüber mit Schreibzeug und Palette redend dargestellt. Diesmal ist in einer an sich arg mitgenommenen Inschrift sein Name, Thot, erhalten: 1. 2. 3. 4. 5. Weiterhin steht der König mit einem Salbnapf vor der Barke des Chons, also des im Chonstempel von Karnak verehrten Gottes, der mit seiner Barke in Luxor nur zu Besuch weilt. Er nennt den König ‚seinen geliebten Sohn‘. Für den Text der Inschrift standen mir eine eigene Abschrift von 1913, die Abschrift Daressys Rec. de trav. XVI, S. 55, Bemerkungen von H. Kees mit dem Hinweis auf das Amonsritual und eine Kollation dieser Abschriften von 1928 zu Gebote. 1. 2. 3. 4. sic 5. 6. (sic) 7. (?) 8. 9. 10. sic. Der Schluß der Inschrift ist durch überreichen Zementverbrauch fast unleserlich geworden; auch versagt hier für die Herstellung die Parallele der Rituale. Es darf bemerkt werden — und ist nicht verwunderlich —, daß im

ersten Teil unser Text sich enger an die Form des abydenischen Rituals als an die der Papyri anschließt. Ich habe mich für die Ergänzung und teilweise auch die Deutung meiner Abschriften an dies abydenische Ritual gehalten und glaube nicht, daß das einer besonderen Begründung bedarf. Am Schluß ist das erste (Z. 9f.) durchaus verständlich: ‚erneuert wird Deine Gestalt in diesem ihrem Namen, „süß ist der Geruch des Chons in Theben, des Herrn der Freude“; ich bin gekommen, ich habe Dir Dein Auge gefüllt mit Salbe und jedem Wohlgeruch, o Chons in Theben, Nuferhotep, Horus, Herr der Freude. Mein ist das Auge des Horus jeden (Tag?).‘ Was dann folgt, verstehe ich nicht. Daressy las nur und den Königsnamen. Meine Lesung beruht auf zwei zu verschiedenen Zeiten genommenen Abschriften, dennoch bezweifle ich, daß sie den richtigen Text gibt.

Eine Reihe Krüge mit heiligen Ölen sind oben vor dem König aufgestellt. Dabei stehen die von Daressy, Rec. de trav. XVI, S. 54 bereits mitgeteilten Texte, von denen ich den ersten nicht unabhängig abgeschrieben, aber kollationiert habe. 1. 2. a) b) zerstört c) d) e) f) g) . Nach ähnlichen Listen (vgl. Dümichen, Äg. Zeitschr. XVII, 1879, S. 123f., Grabpalast des Patuamenop I, Taf. XX) darf man in b) sicher ergänzen. 3. (im Original ist ein kniender König mit der Doppelkrone und einer in den Händen gegeben). Bei der Chonsbarke,[1] die vorn und hinten einen Falkenkopf mit

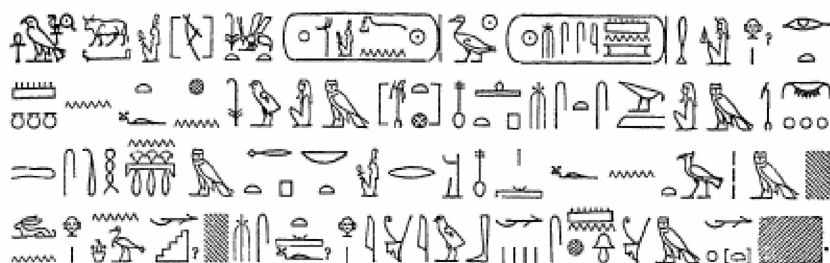
[1] Ich habe mir über die Barke noch folgendes notiert: Am Vorderteil Wein? ausgießender König, stehend; ein stehender König auch am Steuer, ein kniender mit Weinkrügen und weißer Krone vor dem stehend gießenden. An den Stangen der Kapelle zwei kniende Könige im Kopftuch. An dem Untersatz der Barke sind vier Könige, mit erhobenen Armen den Himmel stützend, dargestellt; der erste trägt Pantherfell und anliegende Haube mit Uraeus, die drei anderen den Kriegshelm. Neben dem Untersatz stehen Opfertische mit Opfern und Krügen, und der König, als Nçr nufer Osymandyas bezeichnet, hält den Fächer.

Kopftuch, Mondsichel und Mondscheibe trägt, steht in senkrechten Kolumnen eine Liste von Formen des Chons. Ich habe sie 1928 kopiert (1913 war sie noch mit Schutt bedeckt), mit Daressys Ausgabe Rec. de trav. XVI, S. 55 verglichen. Über jeder Spalte steht das Protokoll Ramesses II. 1. [1] 2. 3. 4. 5. 6. 7.

Eine ähnliche, auf Chons bezügliche Liste ist mir nicht gegenwärtig; die Lesung des Zusatztitels in Zeile 3 ist sehr unsicher. Statt des las Daressy und kein . Die Ergänzung in Zeile 4 ergibt sich aus der Bentreschtstele, die doch wohl auf einen Text ramessidischer Zeit zurückgeht. Für die Geschichte des Heiligtums ergibt sich nichts.

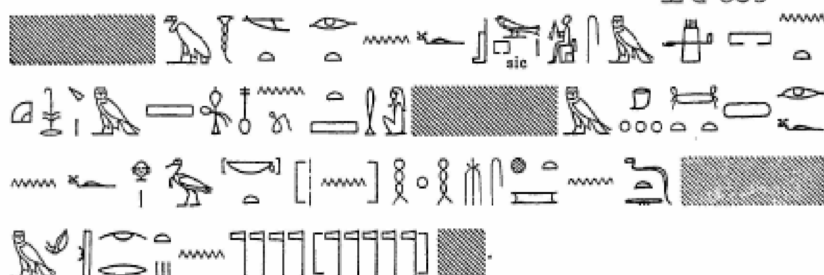
Von den Sockelinschriften, für die keine Veröffentlichung Daressys vorliegt, habe ich 1928 Abschriften genommen; leider bemerkte ich erst später, daß Legrain, Bull. de l'Inst. Franç. XIII, S. 3 den Text der Westwand, der besser erhalten ist, abgedruckt hat. Er lautet:

[1] Daressy gibt , meine Kopie bietet , vielleicht richtig.



Unverständlich ist mir das Zeichen hinter ; es ist kein übrigens auch unerklärliches , wie Legrain angibt. Wir lernen aus dem Text, daß eine Statue aus Elektron, geschmückt mit jeder Art echten Edelsteinen — also keinen Glasflüssen —, in der Chonskapelle der Barke stand, die ihrerseits auf vier Tragstangen ruhte. Das hinter ist sehr unsicher, vielleicht ist zu schreiben; ebenso zweifle ich an dem von Legrain gelesenen hinter .

Die Sockelinschrift der Ostwand beginnt mit dem sehr zerstörten Protokoll Ramesses II und setzt dann ein:



Die Lücken hindern leider ein sicheres Verständnis des Textes. Was es mit auf sich hat, weiß ich nicht. Die Lesung schien mir sicher.

Von dem abschließenden Fries und seiner Überarbeitung ist gerade noch so viel erhalten, daß sein Vorhandensein außer Frage steht. Irgendwelche Einzelheiten sind nicht erkennbar.

Erwähnt sei noch, daß an der rechten Laibung der Tür der Ostkapelle ein Graffito, wohl aus dem späteren Neuen Reich, zu sehen ist, das einen knienden Mann nach links vor einem stark ithyphallischen Min zeigt.

(Schluß folgt.)

Zu dem Aufsatz Acta Orientalia VI, S. 1 ff.

Bei der Erklärung der Inschriften der memphitischen Grabwand in München bin ich mehrfach Vorschlägen Kurt Sethes gefolgt; ich bin durch sie bewogen worden, in der Inschrift B, Zeile 7, entgegen meiner ersten Lesung zu schreiben, und war damals nicht in der Lage, diese Lesung am Original, wie es nötig war, nachzuprüfen. Inzwischen hatte Sethe die Freundlichkeit, seine Vorschläge erneut zu prüfen und mir auch einige andere Bemerkungen zu den Texten zu machen. Ich habe daraufhin an dem jetzt in trefflichem Licht aufgestellten Original den Text wieder geprüft und dabei unzweifelhaft festgestellt, daß meine erste, nunmehr auch von Sethe gebilligte Wiedergabe das Richtige traf: es ist zu lesen. Freilich bemerkt Sethe dazu: ‚Das ist ja auch nicht leicht zu verstehen.‘ Kann man übersetzen ‚nicht wird er in der Art (es steht als Determinativ, nicht das durch einen Druckfehler hineingekommene da), wie Du gewesen bist‘? Oder haben wir es mit einem Nominalsatz zu tun: ‚nicht ist sein Wesen in der Art Deines Wesens‘? In jedem Fall ist mir die vorliegende religiöse Vorstellung im Ägyptischen, wo doch Name und Wesen gerade identisch zu sein pflegen, fremd.

In der Übersetzung des Zeilenanfanges stimmt Sethe mir jetzt bei: ‚Zur Zeit, da man tut, was gelobt wird, dem Gott, so daß er zufrieden ist an seinem Opfer.‘ Es ist wohl zu schreiben, mit einfacher Umstellung von und III. Eine einschneidende Verbesserung, die zugleich meine Bemerkungen auf S. 6 oben erledigt, bringt Sethe zu Zeile 4. Er liest ‚Dir wird gekrümmt die Hand‘, d. h. geopfert. Endlich ergab eine erneute Prüfung des Schlusses der Inschrift, daß hier wahrscheinlich zu lesen und somit wohl zu übersetzen ist: ‚dauernd in Busiris und Rosetau‘, obwohl man in beiden Fällen das erwarten sollte.

Lexikographische Beiträge.

Von

Dr. L. Woitsch, Wien.

Die Nummern beziehen sich auf die betreffenden Artikel des Chinese-English-Dictionary von H. A. Giles (Neuauflage).

Zu Nr. 334: 饞鬼 *ch'an²-kui³* Gott der Feinschmecker (mandschurisch: lobi hutu).

Zu Nr. 345: 馬韂 *ma³-ch'an⁴* eine Filzunterlage zum Sattel.

Zu Nr. 479: Es fehlt das Binom 嘲謔 Scherzreden führen (Liao-chai: 俠女).

Zu Nr. 550: 折福 und 折死. Es existiert auch die kombinierte Redensart 折福死. Liao-chai: 汝以弟爲子、折福死矣 daß du deinen leiblichen jüngeren Bruder als Sohn adoptierst, ist des Guten zuviel (ironisch).

Zu Nr. 574: Statt 旋車光 besser 鏇車光.

Zu Nr. 924: 忘門 sich von der Außenwelt abschließen.

Zu Nr. 939: 白驥 the white steed, — a name for the carp. (Mandschurisch: šanyan onggošon = 鯽魚; mongolisch: keltehe). In der Erzählung 白秋練 des Liao-chai wird von einem eingefangenen 白驥 gesagt, daß er ganz einem Menschen glich (全類人 arbun yooni niyalma de dursulembihe) und die weiblichen Geschlechtsmerkmale (乳陰) besaß.

Zu Nr. 1023: Im letzten Alinea fehlt die erste Hälfte der Phrase. Die vollständige Phrase lautet nämlich: 濟濟涤涤.

Zu Nr. 1141: 易嫁 bedeutet ‚ein anderes Mädchen (statt der richtigen Braut) als Braut unterschieben'. So im Liao-chai als Titel der Erzählung 姊妹易嫁 die Unterschiebung der jüngeren Schwester für die ältere Schwester bei der Hochzeit. Der man-

dschurische Text hat für die genannte Überschrift: non be eyun i funde tusuburengge.

Das unter Nr. 1282, Al. 2 angeführte Zitat aus dem Liao-chai ist nicht vollständig. Es lautet: 執卷哦詩音節鏗鏘 (mandschurisch: bithe jafašame mudan gaime irgebun gingsire de). Hiernach trifft auch die Übersetzung mit ‚singing in perfect time' nicht ganz zu.

Zu Nr. 1341: 滿天星轎子 Name einer bestimmten Art von Sänften.

Zu Nr. 1470: 結想 (mandschurisch: merkime kidumbi) einen Gedanken nicht loswerden.

Zu Nr. 1536: 借命 (mandschurisch: ergen be jocibumbi) das Leben (eines Menschen durch Zauberkünste) zerstören.

Zu Nr. 1647 (3428): 犯姦 notzüchtigen.

Zu Nr. 1788: 芝蔴堦 mit runden Steinen beschotterter Torweg. Man vergleiche hiemit ‚Katzenkopfpflaster'.

Zu Nr. 1843: 請舉玉趾 und 請移玉趾 bitte mich zu besuchen (Höflichkeitsphrase).

Zu Nr. 2081: 定親事的筵席 verloben.

Zu Nr. 2091: 內寢 the death-chamber of a woman, in the palace. Auch Schlafgemach schlechthin. Liao-chai, 金和尙: 堂上几屏、其光可鑑、又其後爲內寢.

Zu der unter Nr. 2196, 3. Spalte, Al. 8 angeführten Personalnotiz sei auch 傾城之妹 ‚ein herrlich schönes Mädchen' erwähnt. So heißt es im Liao-chai, 白秋練: 則十五六傾城之妹 (mandschurisch: tofohon juwan ninggun se i absi hojo gege inu).

Zu Nr. 2243: 確符 (mandschurisch: acanambi) das Richtige treffen. Liao-chai, Shui mang t'sao: 生以其名確符 (mandschurisch: ju šeng terei gebu lak seme acanaha seme) er verfiel auf den richtigen Namen (des Mädchens).

Zu Nr. 2251: 揪髮 *chiu¹ fa³* einander in die Haare fahren (im Streit).

Zu Nr. 2450: Dem der (Pekinger) Umgangssprache angehörenden 周旋 to treat with all courtesy or kindness; to be very attentive

to; to attend upon liegt die Grundbedeutung zugrunde ‚sich gegenseitig die Speisen zureichen‘.

Zu Nr. 2486: 抽跳: 紬布縐紗被水濕了絲抽跳了 wird der Stoff schrumpelig.

Zu Nr. 2629: 殂謝 sterben. Liao-chai: 今不幸殂謝異域 jetzt habe ich das Unglück, in fremdem Lande zu sterben.

Zu Nr. 2785: 闖婚作 to marry without ceremony. Eigentlich ‚heiraten, ohne vorher den Wahrsager befragt zu haben‘. Daher auch humoristisch in der Bedeutung gebraucht ‚etwas ohne gehörige Überlegung tun‘.

Zu Nr. 3600: 浮華 *fu²-hua²*, noble Gewohnheiten.

Zu Nr. 3624: 車周歲 war gerade ein Jahr alt (Liao-chai, Shui mang t'sao).

Zu Nr. 3670: 拊琴 *fu⁴* (nicht *fu³*) *-ch'in²*.

Zu Nr. 3706: In 蕩無檢幅 without self-restraint, dissipated ist das Schriftzeichen 蕩 nicht unbedingt erforderlich. So findet sich im Liao-chai auch 無檢幅. Die mandschurische Version hat dafür tomsome bargiyatame muterakô. Tomsombi und bargiyatambi sind Synonyma mit der Bedeutung 收拾.

Zu Nr. 4025: 後陰 ist der männliche Anus. Man sagt auch 前陰 der weibliche Anus in Anspielung auf anormalen Sexualverkehr.

Zu Nr. 4034: 女息 my little daughter. Wohl umgekehrt 息女. So im Liao-chai (白秋練): 有息女秋練.

Zu Nr. 4098: 戲 wird auch gebraucht vom Spiel der Libellen über dem Wasser: 蜻蜓戲水. Für 戲 in dieser Bedeutung wird im Mandschurischen das Verbum domnombi gebraucht.

Zu Nr. 4138: 月映具悉 der Mond schien in vollem Glanze (mandschurisch: biya de helmešehengge umesi iletu ofi).

Zu Nr. 4146: 家貧如洗 eine bettelarme Familie (mandschurisch: boo fungsan yadahabi).

Zu Nr. 4146: 洗耳恭聽 to listen reverently with washed ears. 洗耳 hat eine doppelte Bedeutung, nämlich in Bezug auf das zu Hörende und in Bezug auf das Gehörte. Im ersteren Falle bezeichnet es als dem Hören vorangehendes Waschen ‚aufmerksam

sein'. Als dem Hören nachfolgendes Waschen bedeutet es, das Gehörte von den Ohren wegwaschen, damit es nicht haften bleibe. In beiden Fällen ist der Ausdruck 洗耳 nur metaphorisch gebraucht.

Zu Nr. 4216: Es wäre das Binom zu ergänzen: 狎抱 *hsia*[2]-*pao*[4] ,zärtlich lieben'. Liao-chai, 俠女: 生狎抱之 der Herr (Gu) liebte (ihn) zärtlich. Mandschurisch: gu šeng terebe tebeliyeme hajilaki seci. Hier sei noch bemerkt, daß der mandschurische Originaltext unrichtig debeliyeme hat.

Zu Nr. 4350: 君子是則是傚 the superior man takes it as his rule and pattern. Richtig: Die Hochstehenden sind (für das Volk) Muster und Beispiel.

Zu Nr. 4562: 足心 Fußsohle.

Zu Nr. 4761: 口許了 (mandschurisch: angga aljambi) zustimmen.

Zu Nr. 5051: 歡門 Vorhang im Tempel vor der Buddhastatue. Die Vorhänge auf dem 佛龕 heißen auch 經台彩子.

Zu Nr. 5149: 一一發揮 (mandschurisch: emke emken i tucibume selgiyembi) jedem einzelnen Aufträge erteilen.

Zu Nr. 5166 (bzw. 8829): 徘徊 walking backwards and forwards, irresolute, hesitating. In dieser Bedeutung auch bei Couvreur, Dictionnaire classique, pag. 301: aller et venir, courir çà et là, hésiter, balancer, indécis. Liao-chai: 有人徘徊窗外 (mandschurisch: emu niyalma fa i tule elhe alhai yabume). Elhe alhai bedeutet ruhig, gemächlich. Im Dictionnaire Tartare-Mantchou-François par L. Langlès erscheint unrichtig elhe alahai transkribiert. Derartige unrichtige Transkriptionen finden sich in diesem Werke leider ziemlich häufig.

Zu Nr. 5249: 藩溷 a privy. Kein Binom in 階砌藩溷無非花者 (mandschurisch: terkin tafukô hashan horho ba ci aname ilha akôngge akô). Liao-chai, 嬰甯.

Zu Nr. 5482: 悒 disquiet; anxiety kommt auch redupliziert vor: 悒悒而歸 (mandschurisch: gusucume ališahai bederefi).

Zu Nr. 5551: 何不然也 warum ist das nicht (auch bei uns) der Fall?

Zu Nr. 5562: 染道學習氣 tat, als ob er ein Taoist geworden wäre, während er es im Herzen nicht war. 染習氣 hat tadelnden Sinn. Ebenso 習氣, welches dem Ausdruck ‚äußerliche Tünche' entspricht.

Zu Nr. 5572: 醮禳 (durch Priester) Opfer und Bittgebete (für einen Kranken) darbringen lassen. Liao-chai (嬰甯).

Zu Nr. 5665: 自相魚肉 einander schlecht behandeln; sich feindlich gesinnt sein.

Zu Nr. 5744: 淚熒 helle Tränen in den Augen. 熒熒鬼火 the fitful light of the will-o'-the wisp. Richtiger wohl ‚das undeutliche Licht der Irrwische' oder ‚die tanzenden Irrwische'.

Zu Nr. 5814: Liao-chai, 嬰甯: 毫不可干 (mandschurisch: majige hono necici ojorakô) konnte nicht den kleinsten Erfolg (beim Mädchen) erzielen.

Zu Nr. 5932: 他有腹稿 *t'a¹ yu³ fu²-kao³* er ist so gewandt, daß er gar kein Konzept aufzusetzen braucht.

Zu Nr. 5957: 熇火 *k'ao³-huo³* sich am Feuer erwärmen.

Zu Nr. 6029: 格眼 blanks left in documents to be filled up. 格眼兒 ist ein technischer Ausdruck des Baugewerbes und bedeutet ‚Fensterstock, Türstock'.

Zu Nr. 6099: 每刻刻 zu jeder Stunde, immer. 每刻刻念鄉井 immer denke ich an die Heimat.

Zu Nr. 6135: 勾當 hat auch die Bedeutung ‚sich kümmern um', 了不勾當家務 kümmerte sich nicht mehr um die häuslichen Angelegenheiten.

Zu Nr. 6189: 估衣鋪 ist auch eine Kleiderleihanstalt. Hiefür sagt man auch 賃衣鋪.

Zu Nr. 6190: 你出甚麼故事兒 was stellst du denn da an? (bei voraussichtlich üblem Ausgang).

Zu Nr. 6287: 黃皮刮瘦 *huang² pi² kua³* (nicht *kua¹*) *shou³*.

Zu Nr. 6371: 居鰥 *chü¹-kuan¹* und nicht umgekehrt 鰥居.

Zu Nr. 6542: Zu ergänzen wäre das Binom 困廹 *kun⁴-po⁴*. Z. B.: 困廹進退兩難 (mandschurisch: lohobumbi).

Zu Nr. 6400: 一匡九合 wenn einer hilft, kommen auch die anderen helfen.

Zu Nr. 6856: 沮皆赤 blutige Tränen (mandschurisch: yasai muke gemu senggi ofi).

Zu Nr. 6912: 伉儷猶虛 war noch unverheiratet (mandschurisch: kemuni sargan gaihakôngge).

Zu Nr. 7083: Ein nicht autorisiertes Schriftzeichen ist 齜. (Nicht zu verwechseln mit 齔.) Man sagt 齜牙咧嘴 *pi¹ ya² lieh⁴ tsui³* mit den Zähnen aufeinanderbeißen und die Mundwinkel herabziehen (als Ausdruck des Zornes).

Zu Nr. 7223: 櫺色才 Fensterpapier.

Zu Nr. 7476: 輪迴 wieder menschliches Wesen annehmen. Liao-chai, Shui mang t'sao: 俗傳此鬼不得輪迴.

Zu Nr. 7556: 馬頭 wird in der Bedeutung ‚a horse's head' *ma-t'ou²* gesprochen, in der Bedeutung ‚a jetty' aber *ma³-t'ou*. In ähnlicher Weise unterscheiden sich durch den Wortakzent 善會 *shan-hui⁴* buddhistische Zusammenkunft, *shan⁴-hui* gut verstehen; 枕頭 *chên-t'ou²* sein Haupt niederlegen, *chên³-'tou* Polster; 早起 *tsao-ch'i³* zeitlich aufstehen, *tsao³-ch'i* am frühen Morgen; 來往 *lai-wang²* hin und her gehen, *lai²-wang* Verkehr.

Zu Nr. 7675: 貌文 die körperliche Hülle (eines Menschen). Mandschurisch: arbun fujurungga.

Zu Nr. 7738: Für 魅 wird die Lesung *mi⁴* angegeben. Das Binom 妖魅 wird *yao¹-mo⁴* gelesen.

Zu Nr. 7754: 打問心 seinen Geist (zum Gebet) sammeln. Mandschurisch: giogin arambi.

Zu Nr. 7946: 明火 highwaymen. Man vergleiche hiezu 明火執械大盜 und unser Wort ‚Mordbrenner'. Dieses 明火 hat auch noch eine andere Bedeutung als die angegebene, nämlich ‚feu obtenu en présentant un miroir métallique aux rayons du soleil' (Couvreur, Dict. class. pag. 422, Spalte 1).

Zu Nr. 7951: 冥司 die buddhistische Unterwelt.

Zu Nr. 8021: 默書 ein Buch nur aus dem Gedächtnis niederschreiben, wie dies z. B. der Mathematiker Lagrange tat, der seine umfangreiche Theorie der Fluxionsrechnung in einem Zug und ohne

ein Wort des Manuskriptes ändern zu müssen, niederschrieb, so genau hatte er sich seine Arbeit vorher im Kopfe zurechtgelegt.

Zu Nr. 8371: 吶 *no*^{4} wird *na*^{1} gelesen in 瑣吶 sona, einem Pfeifeninstrument.

Zu Nr. 8397: 駑駘馬 ein alter Klepper. Auch gebraucht von einem Menschen, der nichts mehr zustande bringt, obwohl er sich abmüht.

Zu Nr. 8556: 白衣 bedeutet auch ‚gewöhnliche Kleider' im Gegensatz zu den Festkleidern (冠服).

Zu Nr. 8639: 入泮 to enter the public schools. Aber 入魚臺泮 (mandschurisch: ioi tai hiyan i šusai simneme dosika) erwarb den Grad eines Hsin-t'sai in Yü-t'ai. Auch Couvreur, Dict. class. hat ‚obtenir le grade de 秀才 sióu t'sāi bachelier'.

Zu Nr. 8724: Das dem Mencius entnommene Zitat 一日暴之十日寒之 kommt in derselben Bedeutung auch in der kürzeren Fassung vor: 一暴十寒.

Zu Nr. 8837: 六轡 six reins — in the hand at once, sc. a clever man. Hiezu vergleiche man: 駟驖孔阜、六轡在手、公之媚子、從公于狩. Ferner Lieh-tzü (列子): 汝先觀吾趣、趣如吾然、後六轡可持六馬可御 du mußt erst zusehen, wie ich fahre. Fährst du wie ich, so kannst du die sechs Zügel fassen und die sechs Pferde meistern. Auch Po Chü-i: 善御者齊六轡、善理者正大官.

Zu Nr. 8903: 捧捧場 *p'êng*^{3}*-p'êng*^{3} *ch'ang*^{3} für jemanden Reklame machen, jemandem Kunden zuführen (Pekinger Umgangssprache).

Zu Nr. 9018: 劈劈柴 *p'i p'i*^{3}*-chai*^{2} das Brennholz zerkleinern (Pekinger Umgangssprache).

Zu Nr. 9272: 一嚬一笑 gute Miene zum bösen Spiel machen.

Zu Nr. 9381: 薄行 (mandschurisch: yabun oilohon) von lockeren Sitten (輕佻).

Zu Nr. 9410: 破工夫 Arbeit und Mühe auf etwas verwenden. 你要學中國話、得 (tei^3) 天天破工夫 (Pekinger Umgangssprache).

Zu Nr. 9446: 骲頭箭 blunt-pointed arrows. 骲頭 heißt das kleine beinerne Hütchen, welches auf die Pfeilspitze aufgesetzt wird.

Zu Nr. 9485: 留退身步兒 *liu² t'ui³ shên¹ purl⁴* sich den Rücken decken (durch eine reservatio mentalis).

Zu Nr. 9523: 撒網 *sa¹* (nicht *sa³*) *wang³* das Netz auswerfen, nämlich z. B. aus einem nichtigen Anlaß ein billiges Fest veranstalten in der Hoffnung, die Kosten aus den erhaltenen Geschenken reichlich hereinzubringen. Hier sei auch bemerkt, daß 撒袋 in Peking *sa² tai⁴* (nicht *sa¹ tai⁴*) gesprochen wird.

Zu Nr. 9710: 善泅 Taucher.

Zu Nr. 9769: 灼灼. Liao-chai, 嬰甯: 個兒郎目灼灼似賊 dieser Bursche da macht unverschämte Augen wie ein Dieb (mandschurisch: ere haha jui i yasa kôlin calin hôlhai adali sefi).

Zu Nr. 9848: 忱 *shên²* wird auch *ch'ên²* gelesen.

Zu Nr. 9980: Neben 舐痔 findet sich in derselben Bedeutung 舐癰吮痔 (mandschurisch: walu be simimbi teru yoo be ilembi).

Zu Nr. 10.130: 誰 in nicht pronominaler Bedeutung im Sinne von ‚unbekannt der Person nach': 我以為誰何人 wie soll ich die Unbekannte nennen? (Liao-chai, 嬰甯).

Zu Nr. 10.308: 私 im Sinne von ‚Männerliebe treiben' im Liao-chai, 俠女: 遂私焉 (mandschurisch: uthai busereke).

Zu Nr. 10.320: 蘇蘇 rascheln (von Kleidern). Liao-chai, 嬰甯: 門樹頭蘇蘇有聲 hörte auf dem Baum oben das Rascheln von Kleidern. Couvreur, Dict. class. 震蘇蘇 trembler au bruit du tonnere.

Zu Nr. 10.588: 滑胎 ist nicht ‚miscarriage', sondern ‚zu Fehlgeburten geneigt'. Man sagt: 愛滑胎的婦女常愛小月.

Zu Nr. 10.740: 心益蕩 (mandschurisch: mujilen ele dekderšeho) hegte schon kühne Hoffnungen (in Bezug auf das Mädchen). Liao-chai, 嬰甯.

Zu Nr. 10.869: 打隔 (*kê²*) 蹬 (*têng⁴*) stammeln, stottern.

Zu Nr. 11.236: 蓮葉何田田 wie sich die Lotusblätter neigen und nicht ‚how the lily flowers open out!' Po Chü-i in 京兆府新栽蓮: 水上葉田田 (von welken Pflanzen gesagt).

Zu Nr. 11.400: In der Bedeutung ‚alone, helpless‘ nicht 拓落, sondern umgekehrt 落拓. Liao-chai, 嬌娜: 令適卒落拓不得歸.

Zu Nr. 11.424: 兜屁股將 *tou*[1] *p'i*[4]*-ku*[3] *chiang*[4] jemandem einen Stoß in den Steiß versetzen: 我給 (*kei*[3]) 你一個兜屁股將、你得 (*tei*[3]) 躺下.

Zu Nr. 11.508: 結彩 *chieh*[2] *t'sai*[3] mit Buntpapier verzieren.

Zu Nr. 11.567: Liao-chai, 嬰甯: 滿室婦女爲粲然 (mandschurisch: gubci booi hehesi jargan juse gemu injecehe) brachte die weiblichen Bewohner des ganzen Hauses zum Lachen: Giles, Strange Stories, pag. 73 ‚to the great discomfiture of all the ladies‘.

Zu Nr. 12.091: 渡柳翠 Reformen predigen.

Zu Nr. 12.149: 斷絕 to cut off; to disconnect; to sever hat auch die Bedeutung ‚mangeln, ausgehen‘. 資斧斷絕 das Geld ging ihm (auf der Reise) aus. Liao-chai, 王成.

Zu Nr. 12.321: 孜孜 ununterbrochen. Liao-chai, 嬰甯: 孜孜憨笑而已 sie lachte in ihrer närrischen Weise nur in einem fort (mandschurisch: damu injeršaha injeršahai beliyedeme injeci wajihabi).

Zu Nr. 12 504: 忘憂 wine. Ist auch Name einer Blume (mandschurisch: onggoro ilha = Vergessensblume). Ch'ingwên pu hui: 萱花叢生抱莖生葉獨莖無杈花黃白紅紫香色六瓣看此忘憂.

Zu Nr. 12.601: 遙尾 folgen, nachgehen. 生於去時遙尾之 (mandschurisch: šeng ini genere erinde gorokon i dahalaci) folgte ihr ein bißchen.

Zu Nr. 12.883: 陽與語 (mandschurisch: jortai ini emgi gisurefi) sprach mit ihr unter einem Vorwand.

Zu Nr. 12.939 und 1552: 咬牙 und 切齒 werden auch verbunden gebraucht: 咬牙切齒 (vor Zorn) mit den Zähnen knirschen.

Zu Nr. 12.973: 一狐之腋 unter vielem Schlechten wenig Gutes.

Zu Nr. 13.031: 不厭卑近 die Annäherung der Armen nicht abwehren.

Zu Nr. 13.292: 盈盈望斷 (mandschurisch: hargašame bihei yasa julitele) bis ihm die Augen vor Auslugen übergingen (Liao-chai, Ying ning).

頑皮 (mandschurisch: yobo niyalma) ein Spaßmacher. Man vergleiche damit den Ausdruck ‚eine gute Haut'.

吃瓦片兒 *chih¹ wa³ p'ierl⁴* vom Hausertrag leben.

撒滿天星 *sa³ man³ t'ien¹ hsing¹* Geld beim Tore hinauswerfen (Hochzeitsgebrauch).

In Giles, Strange Stories, pag. 84, wird 楚 für Honan genommen, während es der literarische Name für die Provinz Hupeh ist.

汾牙虎 eine Bezeichnung für alte Leute, die keine Zähne mehr haben und daher unschön essen.

刮舌子 ein Zungenschaber.

打呼 *ta³-hu¹* schnarchen.

打壺瓶 *ta³ hu² p'ing²* nach Töpfen und Flaschen werfen (Spiel).

笑矣乎 Name einer Blume. Wenn man zu ihr riecht, wird man von unstillbarem Lachen erfaßt (Liao-chai, Ying ning und 李白 im Verse: 笑矣乎悲來乎).

Man vergleiche die beiden Übersetzungen von 盧令令 a) Giles: ling ling cry the hounds, b) Couvreur, Dict. class.: le chien fait retender l'anneau de son collier. Die mandschurische Version hat ‚indahôn i muheren kalang kalang ni' (muheren = Ring, Anhängsel, kalang kalang = Gebimmel von Glöckchen).

Das Liao-chai ist eine reiche Quelle für die Kenntnis chinesischer Gebräuche und des chinesischen Aberglaubens.

Für jene, die sich für Folkloristik interessieren, möchte ich die folgende Übersetzung von Giles (Strange Stories, pag. 87, Shui mang t'sao) richtigstellen: ‚Here some one observed, that if the person so entrapped by a devil only knew its name and could procure an old pair of its shoes, he might save himself by boiling them in water and drinking the liquor as medicine'. Im chinesischen Text ist nämlich nicht die Rede von einem Paar alter Schuhe, sondern vom dreieckigen Hosenboden. Interessant ist es, daß im Mandschurischen auch

sprachlich ein Zusammenhang existiert, denn niyecen bedeutet einen Lappen, niyecembi u. a. auch Medizin einnehmen.

麻木了 steif (vom Sitzen).

吃鞭子 die Peitsche zu kosten bekommen.

Man sagt zum kleinen Kinde, das nicht einschlafen will: 快睡覺罷媽虎子來了. Dieses ma-hu-tzŭ ist das mandschurische mahô Gespenstergesicht, auch Gesichtsmaske. Man sagt auch 老烏來了. Das mandschurische *u* ist eine Nachahmung der Stimme der Gespenster.

Wörter der mandschurischen Sprache sind vielfach ins Peking-Chinesische eingedrungen. Ich führe einige Beispiele an: 他丈夫死了、他是昂阿氏 (von anggasilambi, Witwe bleiben); 他的夫人回單辰家去了 (von dancan, Elternhaus der Frau); 這兒有十五塊錢偺們三人巴拉布蜜分了一個人分五塊 (von barabumbi, mischen); 他在朱車上該班 (von juce, corps-de-garde); 他要射箭沒有艾康 (von aihan, Zielscheibe); 貴烏佈是甚麽 (von ubu, Bannerdivision); 我墳地的夸闌墻都 (von kôwaran, campement d'une armée, murailles dont on environne un terrain); 貴甲喇 (von jalan, Bannerkompagnie); 您貴哈拉 (von hala, Name).

幽幽樸鼻 Geruch, der die Nase reizt.

說話有鼻音聲 näseln.

Bei Giles fehlt das Schriftzeichen 瑿 *i'* ein Stein von schwarzer Farbe (Liao-chai, Chiao-no: 果見陰晝暝昏墨如瑿).

Liao-chai, 晝壁: 遂與狎好 findet sich im Mandschurischen mit uthai emgi ceceršeme hajilaha, wörtlich ‚spannte den Bogen und legte das Netz aus', wiedergegeben. Hajilambi bedeutet aber auch ‚zärtlich lieben' (親熱相好). Dieses Wort erinnert in der gegebenen Verbindung an ceceremb i ‚sich (nach langer Trennung) umarmen' und damit an das fast gleichlautende cecereme hajilaha ‚umarmte sie zärtlich'. Derartige beabsichtigte Anklänge finden sich selten. Bei dieser Gelegenheit möchte ich auch eine Eigentümlichkeit in Bezug auf den Genetivus mensurae in der mandschurischen Sprache, nämlich eine hier stattfindende Vertauschung erwähnen, welche ich

in den mir zugänglichen Grammatiken nicht erwähnt finde. Man sagt nämlich z. B. für ‚ein Becher Wein' emu tempin i nure (unius crateris vinum) statt nurei emu tempin (unus crater vini).

精些的肉 Fleisch, das etwas mager ist.

滚成把子拴 zu einem Ballen zusammenrollen.

一道同風 gleicher Glaube, gleiche Sitten.

一往無前 die Vergangenheit kehrt nicht wieder.

一事敗露 sein ganzes Treiben kam an den Tag.

一之爲甚 aller Anfang ist schwer. Auf den Anfang kommt es an.

一才一藝 wie das Talent, so das Können.

一念之微 eine bescheidene Aufmerksamkeit.

一念之萌 ein plötzlicher Einfall.

一日百年 sicut nunc et usque in saeculum.

一介之士 ein Mann von bescheidenem Wissen.

一念之起, auch 一念之動 eine plötzliche Erinnerung, ein plötzlicher Einfall.

一而不貳 unzweideutig, festen Sinnes.

三時不害 in den drei Jahreszeiten (Frühling, Sommer, Herbst) das Volk nicht bedrücken.

脚上皮村 Schwielen an den Füßen haben (mandschurisch: fiyahanambi).

信嘴糊說 ins Blaue hinein reden (vergl. hu shuo pa tao).

泣數行下曰 (mandschurisch: yasai muke jurgan jurgan i tuhebufi hendume) Bäche von Tränen vergießend sagte sie.

乳陰 die Geschlechtsmerkmale des Weibes.

不克堂構 reicht nicht aus zu den Dachsparren (dein Wissen ist zu gering).

不勝而往 steht nicht dafür, hinzugehen.

Giles, Strange Stories, pag. 19: For the old seals of ten years ago are still upon the box, unbroken. Die Stelle heißt: 而十年塵寺寸如故 (mandschurisch: juwan aniya buraki furanahangge da an i bikai) zehnjähriger Staub lag noch wie früher darauf.

Ebendort, pag. 52: In the province of Hunan ... Der chinesische Text hat 楚, es handelt sich also um die Provinz Hupeh.

Ebendort, pag. 67: Graceful willow trees. 絲柳 ist aber der Tamariskenbaum.

Ebendort, pag. 70: An arbour consisting of three posts with a thatched roof. Gemeint ist eine Laube im Flächenausmaß von drei Chien. 楹 bedeutet hier soviel wie 間.

Ebendort, pag. 77: Der Mann heißt Ning T'sai-chên und nicht Ning Lai-chên. Es wurde unrichtig 采 für 来 gelesen. Ebenso pag. 133: Chieh Ch'iu-hêng und nicht Chieh Ch'in-heng. Ferner pag. 162: 白雲深 Po Yün-shên und nicht Pai Yün-shên. Pag. 167: Nicht Lin, sondern Liu (柳). Pag. 183: Tai-nan (大男) und nicht Ta-nan. Pag. 126: Der Sohn heißt nicht Na, sondern Nê.

Giles, Strange Stories, pag. 147: The magistrate of the district Mr. Tsêng of San-han. San-han ist identisch mit Liao-tung in der Mandschurei. Jener Beamte war also ein Bannermann. Damit erscheint auch die Vorliebe seiner Tochter für die Jagd erklärt. Der mandschurische Text hat: Tere fonde hiyan i hafan lu gung manju niyalma emu sargan jui banjifi abalara. Daß Giles Lu (魯) mit Tsêng (曾) verwechselt, sei nur nebenbei erwähnt.

Bei Giles, the travels of Fa-hsien, pag. 71, wird 或作睒變 mit ‚or a flash of lighting' übersetzt. Es handelt sich aber um den Einsiedlerknaben Śyāma (Pali: Sāma), der Buddha in einer früheren Existenz war. Auf Seite 4 desselben Buches finde ich 法樂 mit ‚religious music' übersetzt. So ähnlich hat schon vorher Grube in seiner Geschichte der chinesischen Literatur, pag. 237, übersetzt, nämlich mit ‚geistliche Musik'. Beide Übersetzungen sind aber vollständig falsch, denn 法樂 ist nichts anderes als die Übersetzung ins Chinesische des Sanskritwortes dharmarati.

Giles, Strange Stories, Seite 285: K'ung-tung hill. Richtig ist K'ung-t'ung hill (崆峒). Ebendort, Seite 282: Der Ort heißt Lin-t'ao (臨洮) und nicht Lin-t'iao. Dieser Irrtum zieht sich durch die ganze Erzählung hindurch.

Unser Wort Hühnerauge deckt sich mit dem chinesischen 雞眼. Im Mandschurischen heißt Hühnerauge nimaha yasa (Fischauge).

心嘴子 Herzgrube.

頭大的人 ein Großkopf.

Von der Mylabris cichorii (Giles, Nr. 7690) weiß das 清文彙書 unter sarhô umiyaha zu berichten, daß sie gegessen ein Heilmittel gegen die Lyssa-Krankheit ist (能醫瘋狗咬者).

開分道子 die Scheitelteilung der Frauenfrisur machen.

口流水 das Wasser rinnt mir im Munde zusammen (beim Anblick einer leckeren Speise).

舌硬話不明 infolge schwerer Zunge ist die Aussprache undeutlich.

燎漿泡 durch Verbrühen entstandene Hautblase.

皮巴掌、三指子、五指子 sind Namen für Lederhandschuhe zur Reiherbeize.

花液 die klebrige Flüssigkeit, die manche Blüten absondern.

針扎 (*cha'*) 子 Nadelkissen.

Interessant ist der Ausdruck 星展眼 die Sterne funkeln deswegen, weil hier die Bewegung der Sterne in die Bewegung der Augen verlegt wird. Schon Aristoteles hat das Funkeln der Sterne damit zu erklären versucht, daß bei den feststehenden Sternen das Auge wegen der Entfernung und Anstrengung in zitternde Bewegung gerät.

砍頭的話 beleidigende, schmähende Reden.

熟皮匠 Gerber.

三略 die drei Arten von Kriegsführung (mandschurisch: ilan bodun).

白道子 weiße Streifen (z. B. im Gefieder eines Vogels).

脚鈎人 jemandem ein Bein stellen.

禿瘡 Kopfgrind.

Zum Schlusse sei noch folgender Spruch erwähnt: 害眼人可厭、牙疼人可憐 (mandschurisch: yasa nimere niyalma ibiyon niyalma jilun weihe nimere). Er findet seine Erklärung darin, daß nach chinesischem Glauben das Stehlen von Nadeln Augenentzündung nach sich zieht, eine Person mit entzündeten Augen des Diebstahls verdächtig ist. Ich habe auf diesen Glauben schon an anderer Stelle hingewiesen.

H. P. Blok,

Drei Stelen aus der Spätzeit im Haagner Museum.



Drei Stelen aus der Spätzeit im Haagner Museum.

Von

H. P. Blok, Leiden.

Die drei Stelen aus der Spätzeit, welche ich hier der Öffentlichkeit biete, entstammen der Bissingschen Sammlung und befinden sich jetzt im Museum Lunsingh Scheurleer im Haag.[1]

I. Eine Weihung an die Göttin ʿAnat.

(Aus rötlichem Kalkstein, 0,51 × 0,335 m; Inv. S. 633, Taf. III.)

Da Prof. von Bissing bei seiner Publikation der Stele[2] die Darstellungen ausführlich besprochen hat, werde ich mich auf einige kurze Bemerkungen beschränken und den Text einer näheren Untersuchung unterziehen. Die große, vierzeilige Inschrift (←) lautet:

[1] Das Publikationsrecht verdanke ich der Freundlichkeit der Herren Dr. C. W. Lunsingh Scheurleer und Prof. Dr. Fr. W. Freiherrn von Bissing.

[2] Fr. W. von Bissing, Denkmäler ägyptischer Skulptur (1914), Nr. 120 A.

‚O alle ihr Schreiber, alle Priester, ihr alle, die ihr aus den Städten und Gauen kommt und die ihr neben dieser Statue steht und seinen Namen nennt, [seid beschenkt] mit allen guten Sachen, wenn ihr sagt: „Osiris Pedimûthes, nimm dir dieses dein kühles Wasser, das neben Osiris hervortritt; frei mögen deine Beine schreiten auf dem weißen Steine; mögest du Wasser trinken aus dem Flusse und möge deine Seele erscheinen aus der Nacht; göttlich sei dein Herz, Socar Osiris; mögest du eintreten neben den Göttern und den beiden Wahrheitsgöttinnen und dich vereinigen mit den Seelen[1] der seligen Toten, möge sich dein Herz mit dem Leibe vereinigen,[2] ewiglich."'

Diese Inschrift ist an sich ganz klar und zeigt die herkömmliche Formel.

Z. 1. Ad vgl. mein Beide Volksverhalen van Pap. Harris 500 Verso (1925), S. 80. Die Suffixe von und sind verwechselt worden; es soll heißen: , im Anschluß an die vorhergehenden Relativformen, und ‚wenn ihr sagt', oder wie es sonst ausgedrückt wird: . Ersteres würde optativisch, letzteres konditionell sein, als Bedingung zu einer vorhergehenden Versprechung. Daß dieses hier der Fall ist, zeigen die Worte , die schwerlich auf *dm rn·f* bezogen werden können und demzufolge irgendeiner Ergänzung bedürfen, wie ich sie in der Übersetzung hinzugefügt habe. Am Ende der ersten Zeile ist kein Bruch im Steine, und es ist also ein Wort im Texte ausgefallen.

Der Ausdruck *dm rn* ist außerordentlich häufig belegt[3] und hat magische Bedeutung[4] für denjenigen, der den Namen ausspricht,

---

[1] Text *bȝ.w*, lies: *ȝḫ.w*?

[2] Vgl. Totenb. 27—30.

[3] z. B. Sinûhe B. 260; Urk. IV. 131, 133, 194; Inscription Dédicatoire, Z. 68, 92; Tombeau de Pétosiris, Text Nr. VII. 2; LVI. 1; Urk. II. 6; usw.

[4] Vgl. Pap. Leiden I, 350. III, 19 (Ä. Z. 42 [1905], S. 28).

sowie für den, der ihn trägt. Auf Ushebtis des Neuen Reiches z. B. wird bisweilen , der ständige Ausdruck in Texten dieser Art für: ‚etwas als einem zugehörig erklären, etwas erheischen, jemand aufrufen zur Arbeit usw.‘, dann und wann durch *dm rn* ersetzt;[1] das Nennen ihres Namens zwingt magisch die Person zur Corvee im Jenseits. Auch bleibt durch das Nennen seines Namens die Erinnerung an den Verstorbenen lebendig (*dm* parallel mit Urk. IV. 101), und der alte Ägypter bemühte sich darum, daß sein Name von den Priestern ausgesprochen würde vor seiner Stele im Grabe: ‚wer aber meinen Namen auf dieser Stele nennen wird, dem wird es der Gott mit Gleichem vergelten‘.[2]

Z. 2. Das Wort *wstn* (‚schreiten‘),[3] mit folgendem oder , bezeichnet die Erlaubnis da einzutreten, wo anderen der Zutritt verboten ist: ‚hineinzutreten in den verbotenen Raum und zu schauen den Tanz im herrlichen Gebäude(?)‘;[4] ‚mögest du im Westen hinaus- und hineingehen und freien Zutritt haben durch das Tor der Duat‘.[5] Auffällig ist, in Verbindung mit diesem bekannten Worte, das Folgende. Mit (‚Kalk- oder Sandstein‘) kann wohl nichts anderes gemeint sein als das Grab oder der Sarg, sonst bezeichnet als ‚weißer Stein, ein Sarg‘, d. h. ‚ein Sarg aus weißem Stein‘ (vgl. Erman, Grammatik [3], § 210). Die freie Bewegung der Seele soll unabhängig sein vom beschränkten Raume im Grabe.

---

[1] L. Speleers, Les Figurines funéraires égyptiennes (1923), S. 118.

[2] Sitzungsber. Berl. Akad. Wissensch. 1910 (47), S. 947.

[3] Vgl. A. Erman, Sitzungsber. Berl. Akad. Wissensch. 1912 (39), S. 909 ff.

[4] El Bersheh II, Taf. XXI A, 13—14.

[5] A. Gardiner, Tomb of Amenemhet (1915), Taf. XXVII, 3.

Man beachte die späte Schreibung für altes , die auch sonst gut belegt ist,[1] neben [2] und .[3] Die Vokalisierung des bzw. tritt schon früh auf[4] und führt selbst zu Spielereien wie *ȝwj* (Urk. III. 50), wo aber noch immer gleich hinter tritt. Erst später fängt in der Schreibung das Wort mit - an, wie in den obengenannten Beispielen und im Demotischen (Mythos Nr. 657).

Das Trinken am Ufer des Flusses ( ) ist eine altbekannte Formel, die im Neuen Reiche[5] in bezug auf Totenb. 6 ff. in den Totentexten auftritt und dann auch in den Drohungsworten eines späteren Textes verwendet wird: ‚nicht werden sie essen die Speisen der Götter in den Höhlen der Unterwelt, nicht wird ihnen kühles Wasser gespendet werden aus den Fluten des Stromes'.[6] Gemeint ist das Wasser, das bei Elephantine aufsprudelt (Urk. IV. 112) und als himmlischer Nil in der Obhut des und steht (Totenb. Nav. 62. 3 Pb.).

Der Ausdruck bezeichnet dasselbe wie ‚das Herauskommen der Seele bei Tage' aus dem Totenreiche, im Gegensatz zu . Ausdrücklich besagt dieses im Neuen Reiche ein Text im Grabe Paḥrjs:

[1] Tombeau de Pétosiris, Text Nr. LVIII. 32; CXXVII. 3.

[2] Ibid., LXV. 8.

[3] Ibid., LXXXIX. 1.

[4] Pyr. 1218b (P); L. D. II. 96; K. Sethe, Verbum I, § 242.

[5] z. B. Urk. IV. 51, 76; A. Gardiner, Tomb of Amenemhet (1915), Taf. XXXD; N. de G. Davis, Rocktombs of el Amarna (1906), IV, Taf. XXXII; u. ö.

[6] Dekret des Amenophis, des Sohnes des Hapu, Z. 9; vgl. Sitzungsber. Berl. Akad. Wissensch. 1910 (47), S. 934.

,du fährst wie es dein Herz dir eingibt; du gehst aus an jedem Morgen und stellst dich wieder ein an jedem Abend' (Urk. IV. 117). ,Alt am Abend, jung in der Frühe' ( ) ist die Seele des verstorbenen Menschen, als er nach seinem Tode die tägliche Lebensreise des Sonnengottes teilt.[1]

Diese große Inschrift ist, wie gesagt, an sich ganz klar; schwieriger zu verstehen ist die Beischrift, die die Titulatur des Inhabers des Grabes, Pedimûthes, aufzählt.

,Zu rezitieren vom ... Schreiber des Tempels der Anat, dem verstorbenen Pedimûthes, dem Sohne der seligen Tadi.'

Die Gruppe ist mir nicht verständlich. Es sind wohl zwei verschiedene Priestertitel gemeint ( ), also werden in und irgendwelche Götterbezeichnungen stecken müssen. Man wird bei der zweiten Gruppe unwillkürlich erinnert an den Ausdruck , der in der Rosettana (Urk. II. 170; Cairo 22188) den griechischen Namen θεὸς ἐπιφανής Ptolemäus des Fünften vertritt. Das Zeichen der ersten Gruppe ist deutlich ein langhörniges Rind; sonst würde man denken können an den Titel , den der Priester des Harsaphes trägt.[2] Unverständlich bleibt mir immerhin das zweite Zeichen .

Am wichtigsten aber ist die eigentliche Darstellung, die schon von Bissing l. c. genau beschrieben hat. Rechts steht (sic) . Die Mutter des Pedimûthes hieß

[1] Tombeau de Pétosiris, Text LX. 12.

[2] Stele von Neapel, B 16 = Urk. II. 5, vgl. Maspero, Etudes de Myth. et d'Arch. (1911), V, S. 300; vgl. auch Berl. 2118, C 3 = Urk. II. 164. Die Gruppe wird dann ḥtꜣ-H̱nmw gelesen; vielleicht darf man auch in unserem Falle das erste Zeichen *ḥtꜣ* statt *ḥm* lesen.

[Hieroglyphen] var. [Hieroglyphen], die unvollständige Bildung[1] eines theophoren Personennamens, in welcher nur die Relativform des Verbs[2] beibehalten wurde. Wir kennen diese Namensform auch sonst: z. B. [Hieroglyphen] Stele Berl. 930 (Inschr. Kgl. Mus. II, S. 345) und L. D. III. 282. Aus einem Kruge spendet Pedimûthes[3] Wasser in eine Schale, die am Boden steht, und reicht den Göttern Weihrauch auf einer ‚Arm des Shu'.[4] Links sitzen der Reihe nach:

[Hieroglyphen] ‚Chonsu, das Kind, Herr des Hauses der Anat.'

[Hieroglyphen] ‚Mût, die Große, Herrin des Hauses der Anat.'

[Hieroglyphen] ‚Anat, Herrin des Hauses der Anat.'

Man beachte: 1. die Determinativendung [Hieroglyphen] im Ausdrucke [Hieroglyphen]; 2. die Schreibung [Hieroglyphen] als Variante bei [Hieroglyphen] in der oben besprochenen Beischrift. Auch ist der Ausdruck [Hieroglyphen] auffällig statt [Hieroglyphen], wie die Götter in der Regel an einem Orte genannt zu werden pflegen, wo sie als Gäste verehrt werden;[5] z. B. [Hieroglyphen] ‚die Götterneunheit, welche in Nechen zu Gaste ist' (Urk. IV. 130); [Hieroglyphen] ‚Isis, die Große, die Gottesmutter, angesiedelt in Antaeopolis';[6] [Hieroglyphen] ‚Rê, der große Gott, angesiedelt in Achmîm' (Cairo 22071); [Hieroglyphen] ‚Osiris, angesiedelt in Chois' (Cairo 22137); u. ö.

[1] Vgl. K. Hoffmann, Die theophoren Personennamen des älteren Ägyptens (1915), S. 35. Die (ältere) richtige Namensform [Hieroglyphen] z. B. F. H. Lutz, Egyptian Tomb stelas and Offering stones (University of California Publications, Vol. IV, 1927), Taf. XXXIX, Nr. 76 (Ende M. R.).

[2] Vgl. H. Junker, Grammatik der Denderatexte (1906), § 181.

[3] Sein Kleid hat einen Saum von Lotosblüten, vgl. ungefähr Ahmed Bey Kamal, Stèles ptolémaïques et romaines (Cat. Gén. du Caire, 1904), II, Taf. LXXXI, Nr. 88.

[4] Erman-Lange ad Pap. Lansing 13 b. 1 (Meddelelser Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, 1925), S. 118.

[5] K. Sethe, Ä. Z. 41 (1904), S. 61.

[6] Denkstein Berlin 19400 (Spätzeit), vgl. Ä. Z. 55 (1918), S. 54.

Also, und darauf weist auch die Endung hin, ist eine Stadt, wo der Kult der Mut und des oder , wie der Gott gewöhnlich heißt,[1] einheimisch war. Dieser Ort Pianat erscheint also als Gegenstück zu semitischem בית־ענת, ohne jedoch damit identisch zu sein.

Die Göttin Anat, die auf unserer Stele die Federkrone und den Blumenzepter trägt, ganz wie andere ägyptische Göttinnen, und um diese Zeit also nicht mehr als Kriegsgöttin betrachtet wurde, wie im Anfang des Neuen Reiches, erscheint hier zusammen mit zwei Gottheiten der thebanischen Triade. Inwiefern man hieraus irgendeine Folgerung ziehen dürfte über Provenienz usw., kann ich nicht entscheiden, da es uns in dieser Hinsicht an Vergleichungsmaterial fehlt.

Der Name der Göttin Anat begegnet uns in den altägyptischen Inschriften bekanntlich zuerst in der Hyksoszeit auf Skarabeen mit dem Königsnamen , worin ich noch immer kein ענת־אל sehen kann.[2] Der Name ist eine gutägyptische Zusammensetzung (‚Anat ist zufrieden'), wie ihn z. B. auch das Gespann Seti des Ersten trägt (L. D. III. 126b. 2). Vergleicht man weiter in den Listen, welche Burchardt gesammelt hat, die Schreibungen, mit denen das Wort אל in den ägyptischen Texten wiedergegeben wird, so stellt sich folgendes heraus:

(Nr. 99)

(Nr. 93, 109)

(Nr. 239, 660)

(Nr. 315)

(Nr. 212, 238, 255, 382, 604)

(Nr. 254, 330, 771, 1115, 1198)

---

[1] z. B. Cairo 22161; Berliner Särge 20134, 20136 und 58.

[2] Wie z. B. Cambridge Ancient History (1924) II, S. 233, 313; C. F. Burney, Israel's Settlement in Canaan (Schweich Lectures 1917), S. 60; vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums (I. 2), §§ 304 A, 308. Man findet den Namen bei P. Newberry, Scarabs (1906), Taf. XXIII. 11.

d. h. א wird nirgends als Aspirate wiedergegeben, sondern immer mit dem schwachkonsonantischen bzw. -Laut, der sogar nach der neunzehnten Dynastie in Kompositis ganz verschwindet;[1] vgl.

(Urk. IV. 785) mit (M. Müller, Egyptol. Researches 60. 9) = יעקב־אל

= צרפת־אל (Dyn. 22).

Die obengenannte Namensform[2] des Hyksosdynasten ist also rein ägyptisch. Sie bestätigt nur das Vorkommen der Göttin Anat im siebzehnten vorchristlichen Jahrhundert.

Im fünfzehnten Jahrhundert erscheint[3] unter Thotmes III in Theben ein Priestertum der Anat, und um dieselbe Zeit begegnet uns in den Palästinalisten des Königs fürs erste Mal in Syrien die Ortschaft בית־ענת[4] in der Form ,[5] oder wie sie in den Listen Seti des Ersten[6] transkribiert wurde: . Den Höhepunkt aber erreicht die Popularität der syrischen Göttin in Ägypten unter den Ramessiden, wenn die Pharaonen ihren Hund[7] oder das Gespann[8] nach ihr benennen und Anat mit Astarte der

---

[1] M. Burchardt, Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen (1910), I, § 159.

[2] P. Newberry, Scarabs (1906), Taf. XXIII. 3; id., Scarab-shaped seals (Cat. Gén. du Caire, 1907), Taf. I, 36028, wo Jacob-her in gleicher Bedeutung vorkommt.

[3] Mission V, S. 368; Cambridge Ancient History (1924) II, S. 347.

[4] Jud. 1. 33; Jos. 19. 38, vgl. בית־ענות Jos. 15. 59; F. Bäthgen, Beiträge zur semitischen Religionswissenschaft (1888), S. 53; E. Meyer, Z. D. M. G. 31, S. 718; E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament[3], S. 353 ff.; A. H. Sayce, Hibbert Lectures (1887), S. 187 ff.

[5] Urk. IV. 786; W. M. Müller, Die Palästinalisten Thotmes des Dritten (M. V. A. G. 1907. I), S. 30; vgl. auch id., Spuren der babylonischen Weltschrift in Ägypten (M. V. A. G. 1912. III), S. 47.

[6] L. D. III. 131 a, Nr. 26, vgl. Mariette, Abydos I. 28 f. und W. M. Müller, Asien und Europa (1893), S. 313 ff.

[7] Champollion, Monuments 63.

[8] L. D. III. 126 b. 2.

Schild genannt werden, welcher den dritten Ramses vor seinen Feinden schützt;[1] nach ihr auch nennt Ramses II in den nubischen Inschriften[2] seine Tochter , d. h. ,Tochter der Anat' (*בנת־ענת). Als kriegerische Göttin, bewaffnet mit Schild, Lanze und Kriegsbeil, tritt sie den syrischen Gottheiten Rešpu und Kadeš zur Seite,[3] oft selbst auf einem Pferde oder einem Löwen.

Wichtiger aber ist die Rolle, welche die Göttin während der Ramessidenzeit im Volksglauben gespielt zu haben scheint, für deren Kenntnis uns aber nur wenige Data zu Gebote stehen. Eine dunkle Stelle im magischen Harrispapyrus lautet:



,Verschließt euren Mund [o Krokodile], sperrt euren Mund! wie das Fenster in Mendes verschlossen wurde,[4] wie der Mund der Gebärmutter der Anat und der Astarte verschlossen wurde, die beiden großen Göttinnen, die schwanger wurden, aber nicht gebaren. Sie wurden verschlossen durch Horus und geöffnet von Seth.'[5]

---

[1] J. Dümichen, Historische Inschriften I. 19 : 34 = J. de Rougé, Inscriptions hiéroglyphiques 117; vgl. L. D., Text III. 173.

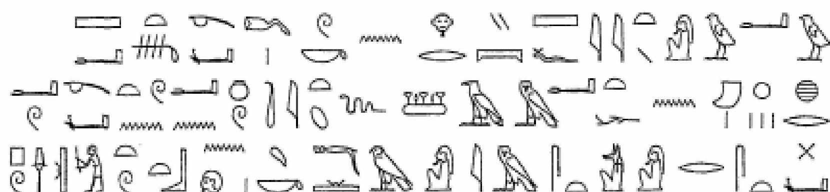
[2] W. M. Müller, Die Spuren der babylonischen Weltschrift in Ägypten (M. V. A. G. 1912. III), S. 28.

[3] Brit. Mus. 191 (Guide Taf. XL); vgl. auch Flinders Petrie, Six Temples in Thebes (1897), Taf. VIII, Fragm. 1.

[4] In Langes Übersetzung ist hier ausgefallen: ,wenn die Sonne in Abydos aufgeht.' Ist mit hier vielleicht eine kleine Kapelle gemeint, wie ich in meinen Beide Volksverhalen van Pap. Harris 500 Verso (1925), S. 110 nachgewiesen habe?

[5] Mag. Pap. Harris, ed. H. O. Lange (1927), III. 7—9.

Auf welchen Mythus in diesen Worten angespielt wird, wissen wir nicht, aber so viel ist jedenfalls klar, daß hier die beiden syrischen Göttinnen in nähere Beziehung zum Götterpaare Horus-Seth getreten sind. Anat ist hier also völlig in die mythische Götterwelt des Volksglaubens aufgenommen. Dasselbe gilt von Mag. Pap. Harris XI. 24—27:



‚Dein Schenkel wird von Harsaphes abgeschnitten, nachdem Anat dich niedergemacht hat; eine Keule von Erz wird auf deinen Kopf geschlagen. Horus ergreift sie und Seth wird <damit> vernichten.‘

Daß hier Harsaphes zusammen mit der Anat genannt ist, erinnert uns an meine oben ausgesprochene Vermutung, daß im fraglichen Titel , den Pedimûthes in der Inschrift trägt, vielleicht ein Fehler stecke für . Aber auch der in diesem Zusammenhange gemeinte Horusmythus ist uns unverständlich.

Obgleich die Anat in diesen Texten in den einheimischen Mythen- und Legendenzyklus eingedrungen ist, bleibt sie an sich eine Entlehnung aus der syrischen Gedankenwelt, der die Ägypter um dieselbe Zeit auch die Ningal, , entnahmen.[1] Es wurden reinägyptische Ansichten auf diese Lehngötter übertragen, und so begegnen wir in dem schon genannten Leidener Papyrus[2] der in Ägypten allgemein verbreiteten Vorstellung von einem König oder einem Menschen, der von der Göttin genährt wird, wie ein Kind von seiner Mutter:



[1] A. Gardiner, Ä. Z. 43 (1906), S. 97 ad Pap. Leiden I. 343, Recto 5. 5.

[2] Pap. Leiden I. 343, Recto 6. 10ff.

,Siehe, ich habe gesäugt an den Brüsten der Anat, der Milchkuh.‘[1]

Aus dieser Stelle ergibt sich auch m. E. die Erklärung für den Namen ,Zögling der Anat‘, den Ramses II einmal trägt.[2] Dieses Wort *mhr* ist wohl zu trennen[3] von ,Held‘, das aus מהר entlehnt ist (Pap. Anastasi I passim). heißt ,Säugling‘[4] und ist als Passivum aufzufassen bei ,der Melker‘.[5] Der Wortstamm, von welchem unser Wort als Nomen agentis gebildet ist, kommt in drei, phonetisch verschiedenen Formen vor:



Der Stamm selbst ist wohl ursprünglich eine Präfigativform.[6] A. Ember[7] betrachtet den Stamm in seiner ältesten Form (Pyr. 550a) als verwandt mit dem semitischen מרית, aber diese Zusammenstellung wird zweifelhaft, wenn man damit die Keilschrifttranskription *maḫan* = vergleicht,[8] wodurch das zweite Radikal eher als starker Frikativ gekennzeichnet wird. Wir haben

[1] Vgl. Fr. W. von Bissing in den Münchener Jahrb. der bildenden Kunst (N. F. I. 4), S. 207ff. und Acta Orientalia VI (1927), S. 1ff.; H. P. Blok und L. Keimer im Bulletin van de Vereeniging tor Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving II. 2 (1927), S. 13ff.

[2] Auf einem Obelisk in Tanis bei J. de Rougé, Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne (1876), I, S. 288, seitdem publiziert von Flinders Petrie, Tanis (1885), I, Taf. VII, Nr. 44 und II, S. 22.

[3] So auch Erman-Grapow im W. B. II, S. 116.

[4] J. de Morgan, Catalogue des Monuments I. 117a: 1; Rec. Trav. XVIII, S. 162 und vielleicht Ostrakon Cairo 25038.

[5] Pap. Hood 2. 13 = Golenischeffglossar 2. 12.

[6] Vgl. H. Grapow, Über die Wortbildungen mit einem Präfix *m*- im Ägyptischen (Abhandl. Berl. Akad. Wissensch. 1914, V), S. 26.

[7] Ä. Z. 51 (1913), S. 110.

[8] H. Ranke, Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation (Abhandl. Berl. Akad. Wissensch. 1910), S. 23; vgl. M. Burchardt, l. c., Nr. 485. Fehlerhaft ist daher auch die Vermutung von P. Langlois (Revue Egyptologique 1919, S. 161ff.), wo er *mhr* mit vergleicht.

es also bei unserer Wortgruppe zu tun mit einer ägyptischen Bildung[1] vom Stamme , Kopt. ϩⲱⲣ; diese Ableitung leuchtet ein, wenn man den oben zitierten Text (vgl. de Rochemonteix, Edfu I. 452) vergleicht mit ,gemolken aus der Brust der Bastit'.[2] Wir treffen diesen religiösen Gedanken schon an in den Pyramidentexten[3] in bezug auf verschiedene Gottheiten. Es ist die Große Wildkuh von Nechen,[4] die dem König ihre Brust reicht, oder auch (und das ist entscheidend für den Zusammenhang mit dem Obengesagten) werden die Göttinnen, welche Osiris als Klagefrauen beweinen, angerufen[5] mit dem Namen (,Milchkuh') und (,Amme', Pyr. 550[a]). Seit dem Mittleren Reiche begegnen wir dem Worte u. Varr.[6] (,Krug'), auch in der Nebenform ,[7] neben .[8] Neuägyptisch und später belegt ist der Titel oder (demot.), γαλακτόφορος.[9] Griechisch belegt ist *mhr* ,Milchkuh' und das Verbum in der Bedeutung von ,saugen, säugen, Milch geben'[10] auch in der Verbindung *mhr r* ,erziehen zu' (Urk. II. 70).

Wir haben es also bei unserem Worte mit einem ägyptischen Stamme zu tun und der Beiname, den Ramses II auf dem

---

[1] H. Grapow, l. c.; A. Gardiner, Journal of Egyptian Archeology IV (1917), S. 33.

[2] Pap. Turin 135, Z. 2.

[3] Horus: 32[a], 91[c]; Ipìj: 381[b]; Nut: 1344[a], 2171[a]; Isis: 734[b], 1873[b], 2089[a]; Nephthys: 1354[a]; Isis und Nephthys: 1282[a]; Selkis: 1427[d]; Uraeus: 1109[b], 2204[b]; Rote Krone: 911[c], 912[a]; zwei Geiergöttinnen: 1118[c], 1119[a].

[4] Pyr. 729[b], 1566[b], 2003[b].

[5] Zur Konstruktion vgl. K. Sethe, Ä. Z. 58 (1923), S. 12.

[6] Urk. IV. 172, 188; Brit. Mus. 96 (159); die Erklärung von H. O. Lange (Sitzungsber. Berl. Akad. Wissensch. 1914 [38], S. 997 ,Beruhigungsgetränk') ist fehlerhaft.

[7] Pap. Harris 40[a] : 13; Pap. Turin 135. 2; Urk. III. 123; Inscr. Hier. Demot. Character XVIII (5631), Z. 3 = Ä. Z. 42 (1905), S. 102.

[8] J. J. Taylor and F. Ll. Griffith, The Tomb of Paheri at el Kab (1894), Taf. IV.

[9] Ancient Egypt 1926, S. 81; Maspero, Etudes Egyptiennes II, S. 63.

[10] Schon spätäthiopisch Nastasen, Z. 37; vgl. K. Piehl, Sphinx IV (1899), S. 12 ff.

Obelisken von Tanis trägt, wird erläutert durch die Stelle Pap. Leiden I. 343, wo die syrische Göttin Anat in den Kreis ägyptischer Gottheiten aufgenommen und ihre Tätigkeit in bezug auf den Menschen in reinägyptischem Sinne aufgefaßt ist.

Bis in die Spätzeit vernehmen wir in den einheimischen Texten in Ägypten nichts mehr von der Anat. Erst unter den Perserkönigen treffen wir ihren Namen wieder an, und dann nicht in der ägyptischen Sprache, sondern in den jüdisch-aramäischen Urkunden, die uns die Militärkolonie, welche ± 440 v. Chr. in Syene ansässig war, hinterlassen hat. Pap. Sachau XXXII. 3 nennt ענת־יהו, bei der ein gewisser Menahem vor dem Gerichte schwört.[1] Ich kann van Hoonacker nicht beistimmen, wenn er[2] dieser Göttin jeden Zusammenhang mit der Himmelskönigin (מלכת־השמים Jerem. 44. 18ff.) abspricht, den schon E. Meyer[3] vermutet hat. Es ist wohl nicht zufällig, daß Jos. 19. 38 und Jud. 1. 33 בית־ענת und בית־שמש als benachbarte Ortschaften genannt werden, und die Tatsache, daß im A. T. der Name der Göttin in geographischen wie in Personennamen (z. B. Jud. 3. 31, 5. 6) überliefert worden ist, deutet auf einen Kult hin, welcher Art dieser auch gewesen sein mag. In der XIX. Dynastie erscheint sie (mit Astarte) jedenfalls dem Ägypter als typische Vertreterin der syrischen Götterwelt, und es ist keinesfalls unwahrscheinlich, daß ihr lokaler Kultus neben dem öffentlichen Gottesdienst des Staates hier und da fortbestehen blieb. Ist es zufällig, daß Jeremiah, der mit seinen Anhängern nach Ägypten auswich und dem auch die syenitische Militärkolonie vieles verdankte, gerade aus ענתות gebürtig war?[4] Der Prophet selbst stand natürlich jedem

---

[1] Vgl. C. G. Wagenaar, De Joodsche Kolonie van Jeb-Syene in de 5e eeuw voor Christus (1928), S. 44 und 126ff.

[2] A. van Hoonacker, Une communauté judéo-araméenne à Eléphantine (Schweich Lectures 1914), S. 77.

[3] E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912), S. 59.

[4] Flav. Joseph., Antiqu. Jud. X. 114; vgl. עשתרת Deut. 1. 4; I Chron. 6. 56, 11. 44; I Reg. 11. 5; I Sam. 31. 10. Der Plural wurde wohl öfters appellativ gebraucht, wie z. B. assyr. ištarâte; vgl. mein Beide Volksverhalen van Pap. Harris 500 Verso (1925), S. 176.

heterodoxen Glauben feindlich gegenüber und schweigt ganz[1] von den Zwisten, welche Nord und Süd auseinandertrieben; aber es kann unter seinen Reisegefährten welche gegeben haben, die sich nicht so schroff vom lokalen Glauben ihrer Heimat abwendeten. Auf welche Weise immerhin die Anat in Elephantine angelangt sei, ihre Anwesenheit ist jedenfalls durch den Götternamen der Papyri bezeugt. Auch in Ägypten selbst war der Einfluß syrischer Kultur immer und immer stärker geworden, und Memphis scheint ein Mittelpunkt dieses fremden Glaubens gewesen zu sein. Hier wurde die Astarte als Tochter des städtischen Gottes Ptah in das ägyptische Pantheon einverleibt;[2] hier befand sich das Τυρίων στρατόπεδον, von welchem uns Herodot II. 112 erzählt,[3] und hier auch befand sich schon im Neuen Reiche ein Tempel der syrischen Astarte ( ).[4] Ein ἀσταρτιεῖον in Memphis kennen später die griechischen Inschriften,[5] und auf einer saïtischen Stele, die Petrie[6] ebenda gefunden hat, steht hinter dem Ptah in seiner Kapelle die Astarte statt dessen Gemahlin Sechmet. Es kann also nicht wundernehmen, daß man auch der Anat, als reinsemitischer Göttin, bis in die Spätzeit in Syrien und Ägypten begegnet. Sehr wichtig ist aber die Tatsache, daß sie eine unabhängige Götterfigur geblieben zu sein scheint und nicht, wie es mit anderen Göttinnen öfters der Fall war, mit Astarte zusammengeworfen wurde. Ihre kriegerische Natur, die wir in den ägyptischen Inschriften der Ramessiden kennengelernt haben, ist wohl ein syrischer Gedanke, aber hier wurde sie in manchen Fällen an die Astarte angeglichen, deren vegetatives Wesen von ihr beeinflußt wurde, wie umgekehrt Anat von der Astarte den Charakter einer Fruchtbarkeitsgöttin erhielt. So ist es zu erklären, daß z. B. die Philister die Spolia Opima im Heiligtum der Astarte

---

[1] M. Gaster, The Samaritans (Schweich Lectures 1923), S. 12.

[2] P. S. B. A. XXIV (1902), S. 41 ff.

[3] Ä. Z. 40 (1902), S. 34; Ä. Z. 43 (1906), S. 94.

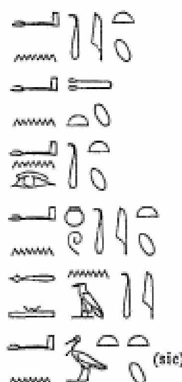
[4] Ä. Z. 41 (1904), S. 114.

[5] W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten (1905) I, S. 22, 171 Anm. 3. In der Römerzeit im Fayûm, vgl. ib., II, S. 322.

[6] Flinders Petrie, Memphis I (1909), Taf. XV. 37.

dieser Göttin widmeten,[1] während andererseits eine kyprische zweisprachige Inschrift לענת עז חים (‚der Anat, der Kraft des Lebens') mit Ἀθηνᾷ ζωτεῖρᾳ νικῃ übersetzt.[2]

Einiges möchte ich noch sagen über eine Frage, die immer wieder auftaucht bei älteren und neueren Schriftstellern: Öfters wird es als eine bewiesene Tatsache ausgesprochen, daß die Anat mit Ἀναΐτις-Anâhita identisch sei.[3] Weder die semitische Schreibung ענת, noch die altägyptische Transkription[4]



deuten auf irgendeinen Frikativlaut zwischen dem zweiten und dritten Radikal hin, wie ihn der gebrochene Vokal im Griechischen Ἀναΐτις[5] und die Formen Anâhita (altpersisch), Annahiuda (elamisch) und [ilu]Ana-aḫitu' (babylonisch) erfordern würden.[6] Anâhita, ‚die

---

[1] I Sam. 31. 10; vgl. die Venus Hastata und Ἀφροδίτη ἔγχειος (Hesych.); siehe auch L. W. King, Legends of Babylon and Egypt in Relation to Hebrew Tradition (Schweich Lectures 1916), S. 12. [2] C. I. S. I. 114.

[3] z. B. P. Schröder, Phönizische Sprache (1869), S. 145 Anm.; S. Reinisch, Die ägyptischen Denkmäler in Miramar (1865), S. 295; M. Ohnefalsch-Richter, Kypros (1893), Text, S. 300; E. A. Wallis Budge, History of Egypt (1902), VI, S. 43 ff.; Fr. W. Bissing im erläuternden Texte zu seiner Publikation von unserer Stele in den Denkmälern, l. c.; F. Cumont bei Pauly-Wissowa [2], Sp. 2030 ff. und id., Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (1914), S. 168 ff. Vgl. noch die zusammenfassende Arbeit W. F. Albrights im American Journal of Semitic Languages and Literature, 1925, S. 73 ff.

[4] M. Burchardt, Fremdworte, Nr. 271; vgl. K. Sethe, Verbum I, § 201.

[5] Var. Ἀναια (Strabo, § 738) und Ἀναιτις (Pausanias III. 16. 8).

[6] F. H. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden (1911), S. 124 ff.

Makellose',[1] ist, wie mir Herr Dr. J. Kramers in Leiden bestätigt, eine gute iranische Negativbildung. Wir finden den Namen (hier noch Adjektiv?) im bekannten Epitheton *ardvī sūra anāhita* im fünften Jašt des liturgischen Teiles des Avesta[2] und als Göttin besonders in der mehrsprachigen Inschrift Artaxerxes des Zweiten Mnemon in Susa.[3] Wir finden ihre Tempel und Heiligtümer z. B. in Elymaïs-Luristan,[4] Ecbatana,[5] Acilisena in Armenien,[6] Kappadokien,[7] Zela in Pontus[8] und sonst in den griechischen Inschriften in Kleinasien.[9] Es ist namentlich in Lydien, wo ein Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναΐτιδος stand,[10] daß ihr Kult später mit dem der Muttergöttin Kybele zusammenfloß.[11] Weder kultisch noch philologisch dürfen wir also die Anat und die persische Anâhita als eine und dieselbe Figur betrachten. Kult und Name der Anat beschränken sich nur auf den semitisch-ägyptischen Religionskreis.

In der syrischen Welt sind demnach Vorstellungen (in Darstellungen und Texten), die die Figur der kriegerischen Göttin be-

---

[1] Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, Sp. 125 (*anāhītiš).

[2] Windischmann, Die persische Anahita oder Anaïtis (Denkschr. Bayer. Akad. Wissensch. VIII), 1856; vgl. weiter Bulletin de Corresp. Hellén. IV, S. 128; VIII, S. 376; Journal of Hellen. Studies X, S. 226; H. Hitzig und H. Blümner, Pausaniae Descriptio Graeciae (1899, I. 2), S. 799; Preller-Robert, Griechische Mythologie (1887), I, S. 332; Strabo, §§ 512, 559; M. Ohnefalsch-Richter, Kypros (1893), Text, S. 306 ff.; Herodot I. 131 verwechselt Anâhita mit Mithra.

[3] ed F. H. Weißbach, l. c.; vgl. Clemens Alexandrinus, Protrepticon I. 5. 65.

[4] Aelian, Nat. Animal. XII. 23; Th. Mommsen, Römische Geschichte (1909), III, S. 72.

[5] Plutarch, Artaxerxes 27; vgl. Strabo, § 738.

[6] Strabo, § 532; J. G. Frazer, Golden Bough (abr. ed. 1923), S. 331; id., Magical Origin of Kings (1920), S. 21 ff.; Preller-Robert, l. c., S. 376.

[7] Strabo, § 733.

[8] J. G. Frazer, Golden Bough III, S. 163 ff.; A. Lang, Magic and Religion (1901), S. 119, 194.

[9] C. I. G. 3424.

[10] Pausan., III. 16. 8.

[11] Vgl. H. Graillot, Le Culte de Cybèle (1912), S. 160 f., 370 f.; G. Radet, La Lydie et le Monde Grec (1893), S. 261 ff.; R. Cagnat et V. Chapot, Manuel d'Archéologie romaine I (1917), S. 431. Vgl. im allgemeinen noch O. G. von Wesendonck, Acta Orientalia VII (1929), S. 134.

rühren, ungemein häufig. Ašurbanipal sieht sie in einem Traumbild, links und rechts trägt die Göttin Köcher, ihre Hand faßt den Bogen und sie hält das scharfe Schwert drohend empor.[1] In diesen mesopotamischen Darstellungen sind Astarte und Anat nie scharf unterschieden; die kriegerische Göttin heißt in den Texten nur Ištar,[2] und Anat scheint der Name einer nur lokal verehrten Göttin gewesen zu sein, die aber immer die herkömmlichen Attribute trägt, welchen wir in diesem Zusammenhang auch bei Astarte, Ištar usw. begegnen. Wie die Astarte, steht auch Anat meistens auf einem Tiere (Löwe u. a.).[3] Ed. Meyer[4] hat darauf hingewiesen, daß diese Darstellungsweise, obwohl sie ziemlich früh in Mesopotamien auftritt, nicht urbabylonisch ist und beansprucht die Kultur der Hethiter als die Urheimat dieses Gedankens. Auch auf hethitischen Denkmälern begegnen uns bekanntlich Darstellungen von Göttern, die auf Löwen reiten,[5] aber hiermit ist an sich noch kein Beweis geliefert für Cheta als Herkunft dieser Anschauung. Ebenso fraglich scheint mir die Annahme Ed. Meyers,[6] die Götter Rešpu, Qôdeš und Anat seien insgesamt dem hethitischen Kreis entsprungen. Selbst wenn man die Identifikation Anat-Anatu in Frage stellt, so ist damit noch nicht die Notwendigkeit erwiesen von einer Herleitung der Göttin aus einem fremden Kulturkreise, d. h. dem hethitischen. Ebensogut wie רשף und קדש, ist auch ענת ein gut-

[1] Vorderasiatische Bibliothek VII, S. 116; V, S. 53 ff.; vgl. B. Meissner, Babylonien und Assyrien (1925) II, S. 28.

[2] Vgl. H. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament (1909) II, S. 79 ff.

[3] A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, S. 256; M. Ohnefalsch-Richter, Kypros, Taf. XXIX. 14 = O. Weber, Altorientalische Siegelbilder (1920), Nr. 222; H. Bonnet, Bilderatlas zur ägyptischen Religion (1924), Abb. 55—57.

[4] E. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter (1914), S. 159.

[5] z. B. H. Zimmern, Bilderatlas zur Religion der Hethiter (1925), Abb. 7; O. Weber, Kunst der Hethiter (Orbis Pictus), Abb. 8—9; L. Speleers, Les Arts de l'Asie Mineure ancienne (1926), Taf. XXXI, Abb. 648; H. Schäfer und W. Andrae, Die Kunst des alten Orients (1925), S. 562, 563.

[6] Z. D. M. G. XXXI, S. 716 ff. und id., Roschers Lexicon I, Sp. 334.

semitisches Wort (√ענה?) und das ע als Anfangskonsonant scheint mir schwerlich hethitisch zu sein.[1]

Ich glaube also berechtigt zu sein anzunehmen, daß die Göttin Anat bis jetzt nur in ägyptischen und semitischen Texten zu belegen ist. Sie ist eine ursprünglich syrische Figur, die mit der Anâhita-Anaïtis der Perser und Griechen in keinerlei Zusammenhang steht. Von Syrien her drang ihr Name zuerst im 17. vorchristlichen Jahrhundert in Ägypten ein, wo sie während der Ramessidenzeit großes Ansehen genoß. Später finden wir sie in den aramäischen Papyris der Militärkolonie in Elephantine (± 425 v. Chr.) und in der Ptolemäerzeit wieder. Sie scheint selbst im syrischen Synkretismus neben der Astarte doch immer eine gewisse Unabhängigkeit bewahrt zu haben.

II. Eine griechische Stele aus Ägypten.

(Kalkstein, 0,37 × 0,275 m; Inv. S. 555, Taf. IV.)

Die griechische Inschrift, die an sich keine Schwierigkeiten bietet, lautet:

ΥΠΕΡΒΑϹΙΛΕΩϹΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ
ΘΕΟΥΝΕΟΥΔΙΟΝΥϹΟΥΚΑΙΤΩΝ
ΤΕΚΝΩΝΑΥΤΟΥΘΕΩΝΝΕΩΝΦΙΛ
ΑΔΕΛΦΩΝΕΙϹΙΔΙΘΕΑΜΕΓΙϹΤΗ
ΚΑΙϹΕΡΑΠΙΘΕΩΜΕΓΙϹΤΩ
ΝΕΦΕΡΩϹΒΑΒΑΥΤΟϹΕΚΟϹΜΗϹΑ
ΤΟΤΟΝΙΕΡΟΝΤΟΠΟΝΤΟΙϹΚΥΡΙΟΙϹΘ
ΕΟΙϹΜΕΓΙϹΤΟΙϹ
L ΚΘ ΠΑΧΩΝ ΚΘ

‚Zugunsten des Königs Ptolemäus, des göttlichen Neos Dionysos und dessen Kinder, der θεοὶ ἀδελφοί, habe ich, Nepherosbab,[2] selber der höchsten Göttin Isis und dem höchsten Gotte Serapis die heilige

[1] Überhaupt scheint mir bei Lehnworten dieser Art der Übergang Frikativ → Kehlkopfverschluß noch immer sehr fraglich; vgl. mein Beide Volksverhalen van Pap. Harris 500 Verso (1925), S. 10 Anm.

[2] Wohl nicht ΝΕΦΕΡΩϹ ΒΑΒΑΥΤΟϹ genannt, s. unten.

H. P. Blok,

Drei Stelen aus der Spätzeit im Haagner Museum.



Stätte hergerichtet, den Herren, den höchsten Gottheiten. Jahr 28, am 28. Pachons.'

Die Stele stammt also aus dem vorletzten Lebensjahre Ptolemäus des Zwölften Philopator Philadelphus Neos Dionysos,[1] genannt Auletes (80—51 v. Chr.), drei Jahre nachdem dieser ,schlechteste der Pharaonen', dem Strabo[2] seine beißende Charakteristik gewidmet hat, mit der Hilfe Roms (Cicero, Gabinius) seinen Thron zum zweiten Male bestiegen hatte.

Diese Stele ist uns um so willkommener, als wir aus der Regierungszeit dieses Fürsten, abgesehen von den Bauten in Dendereh und Esneh, wo er den Anfang machte mit den großen Heiligtümern, und von einigen Arbeiten in Koptos,[3] nur sehr wenige Privataltertümer besitzen, und diese fast immer undatiert. Aus dem Jahre XIII (Mechir 20) stammt die schöne Stele E 509 in Kopenhagen,[4] mit einer Inschrift, die die Erinnerung an eine Ackerschenkung lebendig hält. Die Göttin, der das Land überwiesen wird, heißt ΙΣΙΔΙ ΕΣΕΓΧΗΒΕΙ ΘΕΑ ΜΕΓΑΛΗ ,[an] die große Göttin Isis-Isisemachbet';[5] hieroglyphisch würde der Name etwa lauten; eine sehr merkwürdige Bildung, aus welcher hervorgeht, daß die Isis-in-Chemmis nicht mehr als eine besondere Göttin betrachtet wurde, sondern als eine Erscheinungsform der universalen Gottheit, an deren Namen die alte Bezeichnung nunmehr als Epitheton ornans einfach hinzugefügt wurde. Das Britische Museum besitzt drei Stelen aus derselben Zeit. Sie gehören einer Familie an,[6] die im ersten Jahrhundert vor Christi Geburt in

---

[1] Ptolemäus XIII bei E. A. Wallis Budge, History of Egypt VIII (1902), S. 76 ff.; Ptolemäus XI bei E. Bevan, History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty (1927), S. 344 ff.

[2] Strabo, § 796; vgl. Dio Cassius XXXIX, 57 ff.; usw.

[3] Flinders Petrie, Koptos (1896), S. 17—22.

[4] V. Schmidt, Choix de Monuments égyptiens II (1910), Taf. XXXVII, Nr. 95; id., Den aegyptiske Samling Ny Carlsberg Glyptotek (1908), S. 461.

[5] Vgl. U. Wilcken, Archiv für Papyrusforschung IV, S. 246.

[6] Introduction to the Egyptian Collections in the British Museum (1908), S. 274; Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture, 1909), S. 275. (Inv. Nr. 886, 147 und 188.)

Memphis ansässig war, wo der Vater Pesherenptah, schon als er dreizehn Jahre alt war, als Hohepriester auftrat. Seine Frau Dimuthes war im neunten Regierungsjahre unseres Ptolemäus geboren (sie starb im zehnten Jahre der Kleopatra). Durch die Hilfe des Gottes Imuthes wurde ihnen ein Sohn geboren, aber schon vier Jahre später starb die Frau und hinterließ ihrem Manne ein Gebet, das ganz im Stile des Harfnerliedes[1] (Neferhotep) verfaßt und uns auch auf klassischem Boden überliefert ist (Herodot II. 78). Alle diese Stelen aus der Zeit Ptolemäus des Zwölften sind schön bearbeitet und unterscheiden sich günstig von den sonstigen Privatmonumenten aus der späteren Ptolemäerzeit, die oft eine sehr grobe Technik aufweisen.[2] Zu diesen letzteren gehört auch die Stele S. 555 im Haagner Museum. Die Bearbeitung ist sehr flüchtig und ungeschickt. Statt sich mit ihrer flachen Seite der oberen Linie der Stele anzuschmiegen, sind die Rundungen an den Flügeln der Sonnenscheibe nach oben gekehrt; die Gottheiten zeigen fast keine besonderen Merkmale, an denen man ihr Wesen erkennen könnte. Ganz links sitzt wohl Serapis, wie es scheint, mit einem Ibiskopfe; in der Mitte sitzt Isis, sie trägt Hörner mit Sonnenscheibe, aber das Ganze ist nur sehr schematisch angegeben. Die Figur rechts von den beiden Göttern soll gewohnheitsgemäß den betenden Mann als Stifter der Weihgabe darstellen. Auffällig aber ist, daß der Mann nicht steht, sondern ruhig dasitzt und eine Art Krone oder sonstige Kopfbedeckung trägt; zwei Tatsachen, welche der Erklärung von dieser Figur als von einem Offizianten oder Betenden völlig zu widersprechen scheinen. Ungewöhnlich ist auch die mit Bändern umwundene Situla ganz rechts, von der später noch die Rede sein wird. Man wird bei dieser letztgenannten Darstellung erinnert an die Notiz bei Servius:[3] ‚Isis autem est genius Aegypti, qui per sistri

---

[1] Maspero, Etudes égyptologiques I (1886), S. 163ff.

[2] z. B. V. Schmidt, Choix de Monuments, Taf. XXXVI, Nr. 93, die in Stil und Technik der Haagner Stele sehr nahe steht.

[3] Servius in Virgil. Aeneid. VIII. 696; vgl. Th. Hopfner, Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae (1922), S. 615.

motum quod gerit in dextra Nili accessus recessusque significat; per situlam, quam sinistra manu retinet ostendit fluentiam omnium lacunarum.‘ Durch Abbildungen aus der Römerzeit wissen wir, daß die Priesterinnen der Isis eine Situla in der Hand trugen,[1] weil, wie die späteren klassischen Schriftsteller fabelten, Isis ὑδραγωγός war.[2] Die Wasserspende war in Ägypten seit ältester Zeit bekannt; Wasser und Weihrauch galten dem Gläubigen als Ausflüsse aus dem Leibe der Götter;[3] sie wurden (‚Ausfluß‘) oder, seit dem Mittleren Reiche, (‚Schweiß des Gottes‘)[4] genannt. Die Wasserspende scheint, wie es Blackman l. c. betont hat, ursprünglich nicht, wie bei den Griechen,[5] kathartische Bedeutung gehabt zu haben, sondern sie sollte dem ausgetrockneten Leichnam die Geschmeidigkeit (ὑγρότης) des lebendigen Menschen wiedergeben. Auf einem saïtischen Sarge wird von der verstorbenen Gemahlin des Königs Amasis gesagt: usw. ‚sie entzieht das Wasser deinem Leichname, damit du die uralte Erquickung herstellst für die Verstorbene . . .‘.[6] Der Ausfluß des Gottes ist seine Essenz, ein wesentlicher Bestandteil seiner Persönlichkeit, und das Wort kann in diesem Sinne synek-

---

[1] Vgl. R. Cagnat et V. Chapot, Manuel d'Archéologie romaine I (1917), S. 429; II (1920), S. 177; vgl. auch E. Révillout, Ä. Z. 1880, S. 144.

[2] Vgl. Plutarch, De Iside 38; Johannes Lydus, De Mensibus IV. 45; Servius in Virgil. Aen. II. 116; Juvenalis, Satyr. VI. 526ff.

[3] A. Blackman, Ä. Z. 50 (1912), S. 69ff.

[4] Ä. Z. 47 (1909), S. 71, 126; Ammonritual XII. 7; XXV. 6. Vgl. ἱδρῶτα τῆς γῆς ἐκάλουν τὸν Νεῖλον (Porphyr apud Proclus in Platonis Timaeum I. 119); πᾶν ὑγρὸν ἁπλῶς Ὀσίριδος ἀπορροὴν καλοῦσι (Plutarch, De Iside 36; vgl. Ä. Z. 51 [1913], S. 120). Als Bezeichnung für etwas Faules, Verwesenes, vor dem es einen ekelt, findet man das Wort *rḏw* z. B. bei Lacau, Textes Religieux XXIII. A 74.

[5] Vgl. P. Stengel, Opferbräuche der Griechen (1910), S. 34ff.

[6] Dies ist wohl die Bedeutung der schwierigen Stelle bei E. A. Wallis Budge, Sarcophagus of Anchnesraneferab (1885), Z. 151. Das Verbum *šdj* ist sonst nur intransitiv: ‚fließen‘, und demnach liegt auch hier die Verwechslung mit vor, die schon aus anderen Stellen bekannt ist, z. B. Pap. Lansing 13b : 8; Amenemope II. 16; de Rochemonteix, Edfu I. 464, und in der Spätzeit ziemlich häufig ist.

dochisch das Lebensprinzip selbst des Gottes und seine Daseinsmöglichkeit ausdrücken. So ist jedenfalls die folgende Stelle auf einer Statue des Harmaïs im Metropolitan Museum zu New York zu erklären.[1] Es ist eine Anrufung an Thot, der den Sonnengott an seinem Feinde, der Nacht, rächt: ,du schneidest ihm den Kopf ab, du vertilgst seine Seele und du wirfst sein *rdw* ins Feuer'. Dieser prägnante Gebrauch des Wortes ist mir nur aus dieser Stelle bekannt. Die Anschauung, der Tote werde mittels des göttlichen Ausflusses wieder belebt, wird schon im Neuen Reiche auch auf die Natur übertragen. Der Nil als Ausfluß des Gottes befruchtet die Erde, und die Inundation heißt dann ,Ausfluß seiner Glieder',[2] oder ,die göttliche Feuchtigkeit, die du ergießt',[3] indem der Gott ,die Erde grünen läßt mit dem Ausflusse, der aus Tûm hervorgegangen ist' ().[4] Dieser vegetativen Bedeutung des Wortes, welche man unmittelbar auf den ursprünglichen Hintergedanken, der in den Pyramidentexten zur Wasserspende den Anlaß gab, zurückführen kann, begegnen wir schon im Leidener Amonhymnus,[5] wo es von Amon heißt: ,seine Gemahlin ist die Ackergöttin, die er befruchtet, sein Samen ist der Lebensbaum, sein Ausfluß das Getreide'.

Die Rolle, die Osiris als Totengott angesichts des verstorbenen Herrschers erfüllt, spielt er auch als Personifikation des Nils zu-

[1] Edidit H. Winlock, Journal of Egyptian Archeology X (1924), Taf. IV. E. 14 ff. (aus dem Ende der XVIII. Dynastie).

[2] Isisklage, Pap. Bremner IX. 26.

[3] De Rochemonteix, Edfû I. 144.

[4] G. Lefébure, Tombeau de Pétosiris (1923), II, Text CXIV. 9. Das Wort bekommt dann die allgemeine Bedeutung ,Wasser', so z. B. Naukratisstele, Z. 6 f., vgl. Ä. Z. 38 (1900), S. 129.

[5] Pap. Leiden I. 350 : V. 23 ff. = A. Gardiner, Ä. Z. 42 (1905), S. 39. In der Bedeutung ,Samen des Gottes' steht das Wort z. B. Metternichstele, Z. 184, 178.

gunsten der durstigen Erde, deren Gemahl er ist. Die Inundation ist nicht nur der Ausfluß aus dem Leibe des Gottes, der Gott ist das Nilwasser selbst,[1] das die göttliche Muttererde befruchtet, und die ursprünglich rein materiell gedachte Anschauung, die wir aus den Pyramidentexten kennen, wird hier zum Kosmologumenon: τοὺς περὶ Ὄσιριν καὶ Ἶσιν μύθους περισσόν ἐστιν ἡμῖν νῦν καταλέγειν καὶ οὐκ εὔκαιρον. κἂν τροπολογῶνται δὲ οἱ μῦθοι, τὸ ἄψυχον ἡμᾶς ὕδωρ σέβειν διδάξουσι καὶ τὴν ὑποκειμένην ἀνθρώποις καὶ πᾶσι ζῴοις γῆν. οὕτω γὰρ οἶμαι μεταλαμβάνουσι τὸν μὲν Ὄσιριν εἰς ὕδωρ, τὴν δὲ Ἶσιν εἰς γῆν.[2]

So können wir die Entwicklung dieser Anschauung verfolgen von den Pyramidentexten, wo die Wasserspende[3] nach Blackmans Ausführungen an erster Stelle funeräre Bedeutung hat, bis in die Spätzeit, als Priestertheologie und die Heranziehung abstrakter Spekulationen den Gedanken an eine rein materielle Herstellung des ausgetrockneten Leichnams auf die Vegetationsmythologie übertragen hat. Welches Dogma aber diesem Gedanken auch zugrunde liegen möge, das Ritual der Wasserspende bleibt vom Anfang bis zum Ende dasselbe. Es wird der Gottheit die heilige Flüssigkeit in einem Kruge dargereicht, dessen Form im Laufe der Zeiten variiert. Im Neuen Reiche tritt die Situla[4] auf, deren Formentstehung wir bis in die XVIII. Dynastie hinauf verfolgen können. Aus Bronze verfertigt, oft in einen Knauf auslaufend und gewöhnlich mit einem Henkel versehen, tragen die altägyptischen Situlae sehr oft Inschriften und Darstellungen in flachem Relief, die, soviel ich weiß, bis jetzt noch nicht in diesem Zusammenhange besprochen worden sind.[5]

[1] Ὄσιριν δὲ λέγουσιν ὕδωρ (Hippolytus, Refutatio omnium Haeres. V. 7. 22f.); vgl. Pseudo-Clemens, Homil. Recognit. X. 27 (Migne, Patr. Graec. I).

[2] Origenes contra Celsum V. 38 (607f.).

[3] Dasselbe gilt von der Darreichung des Weihrauches.

[4] Allgemein bei Fr. W. von Bissing, Metallgefäße (Cat. Gén. Caire, 1901), Einl., S. 12ff. Für die Übergänge in spätere Formen bis zum Eimer der Neuzeit vgl. A. de Ridder, Les Bronzes antiques du Louvre (1915), II, Taf. 102, Nr. 2826 und H. Willers, Die römischen Bronzeeimer von Hemmoor (1901), Taf. 2—3.

[5] Einige Texte, die auf diese Libation Bezug haben, publizierte P. Pierret, Etudes Egyptologiques (1878), II, S. 113, 121; vgl. hierzu E. Révillout, Ä. Z. 1880, S. 136ff. und Bouriant, Rec. Trav. VII (1885), S. 119ff.

Die Darstellungen sind meistens religiös und zeigen fast immer dieselben Motive. Die Texte, wo sie vorkommen, sind meistens mehr oder weniger variierte Redaktionen der allgemeinen Formel:

,nimm dir dieses kühle Wasser, das aus Elephantine kam, den Ausfluß, welcher aus Osiris hervortrat'.[1] Sehr umständlich ist dieser Grundgedanke verarbeitet im Texte auf einem Libationskrug im Louvre, den Pierret (l. c., S. 121) publiziert hat; er lautet:

(sic)

usw.

,Gesprochen von Osiris, dem Herrn des Westens: Nimm dir dieses dein kühles Wasser, das hervorgekommen ist bei deinem Sohne, bei Horus,[2] hervorgekommen [aus] deinem Herzen (?), hervorgekommen bei Geb. Es haben dir Isis und Nephthys dieses kühle Wasser dargebracht und den reichlichen Wein,[3] der aus Nûn her-

---

[1] Vgl. schon Pyr. 864b, vgl. 1908c; Ä. Z. 1880, S. 145 Anm. 1; v. Bergmann, Hieroglyphische Inschriften, Taf. LVI und LVIII.

[2] Vgl. Pyr. 22a, 765a; Cairo 3447, 3448, 3450, 3452, 3463.

[3] Das Wasser des Toten ist wie Wein (Pyr. 130c); Wasser und Wein werden ihm dargereicht (Pyr. 106ab, 1723b), zweimal vom Keltergotte selbst (Pyr. 1112d, 1552a), um zu trinken, wenn das Wagfest gefeiert wird (Pyr. 820a). Schwanger vom Weine wird der Himmel, wenn Nût ihre Tochter, den Morgenstern, gebärt (Pyr. 1082ab).

vorgekommen ist. Nimm dir deinen Wohlgeruch[1] daraus im Hause der Götter, damit du groß seiest im Horizonte an deiner richtigen Stelle als Erster von allen Göttern, die im Himmel sind; damit du dadurch groß und göttlich seiest, Osiris, Herr des Westens, und damit sie dein Herz erkühlen,[2] indem deine Feinde unter deinen beiden Sohlen niederliegen. Ich bin dein Sohn, der ich aus dir hervorgegangen bin, Osiris, Herr des Westens. Nimm dir den Ausfluß, der aus dir hervorkam, Osiris, Herr des Westens.‘

Wie öfters, werden in diesem Texte Gott und Tote beide Osiris genannt, und die Wasserspende soll dem Verstorbenen als Gott Triumph verleihen über seine Feinde. Auch diesen Gedanken finden wir schon in den ältesten Texten:



‚Nimm dir dieses dein kühles Wasser als eine Libation für dich bei Horus in deinem Namen von „Hervorgekommen-aus-*ḳbḥ*“; nimm dir das Natron, damit du göttlich seiest. Deine Mutter Nût hat es dir gegeben, ein Gott zu sein angesichts deines Feindes in deinem Namen von „Gott“.‘[3] Auch wird dem Verstorbenen versprochen,[4] daß er ein Seliger unter den Seligen werde, mit magischer Kraft unter den Lebenden (



). Die Göttin Nût selbst gibt dem Toten das Wasser: ‚Gesprochen

---

[1] ist nicht ‚boire, s'abreuver‘ (Pierret, Révillout), sondern , vgl. Ä. Z. 50 (1912), S. 73.

[2] Vgl. die Variante ‚um dein Herz mit kühlem Wasser zu befriedigen‘ (Pierret, l. c., S. 113) und denselben Ausdruck (Pyr. 1180d).

[3] Pyr. 765.

[4] Pyr. 869a.

von Nût: Ich gebe dir das kühle Wasser mit eigener Hand, denn ich bin deine treffliche Mutter, die ich dir Krüge mit reichlichem Wasser bringe, um dein Herz mit Erquickung zu befriedigen.'[1] Schon in den Pyramidentexten ist der Sinn der Wasserspende, der, wie wir oben gesehen haben, ursprünglich funerär war, auf die mythologische Geographie übertragen worden, und die Tatsache, daß es hier und an anderen Stellen die Göttin Nût ist, die dem Toten das Wasser reicht, scheint mir leicht zu erklären zu sein aus dem Namen [hieroglyphs], den der Himmel selbst trägt.[2] Die Anschauung, die wir als zum Osirianismus gehörig kennengelernt haben, büßt nichts von ihrer Bedeutung ein bei der Übertragung auf das neue Dogma, demzufolge der Tote zum Sonnengott emporsteigt. Gleichwie dem verstorbenen Osiris durch die Wasserspende die Geschmeidigkeit seiner ausgetrockneten Glieder wiedergegeben sein sollte, so wird auch jetzt dem Toten an der Grenze zwischen Erde und Jenseits das Wasser dargeboten von der Göttin im Baume, oder, wie man es in Theben glaubte, von der Hathorkuh, die aus dem westlichen Gebirge hervortrat. So ist es auch zu erklären, daß auf mehreren Situlen Isis und Nephthys hinter Bäumen spenden[3] oder die Isis allein im Baume sitzt und von da aus dem Toten das Wasser reicht.[4] Thebanisch ist demnach die Situla B 210 im Haagner Museum, auf der in flachem Relief drei Hathorkühe zwischen Bäumen

[1] Pierret, l. c., S. 113.

[2] Pyr. 1180^{b}, vgl. W. Spiegelberg, Oriental. Lit. Zeit. 1925, Sp. 143 und Mariette, Dendereh IV. 75; Maspero, Etudes de Mythol. et d'Archéol. II, S. 211; G. Lefébure, Sphinx VII (1902), S. 202; Ä. Z. 43 (1906), S. 134; A. Erman, Hymnen an das Diadem der Pharaonen (Abhandl. Berl. Akad. Wissensch. 1911), S. 40. Zum Determinativ vgl. Ä. Z. 55 (1918), S. 91; es scheint auch einmal als Titel belegt zu sein (Journ. Eg. Archeol. X [1924], S. 241). Zusammenfassend wird das Wort besprochen von E. Chassinat, Rec. Trav. 38 (1917), S. 33 ff., dessen Folgerungen ich aber nicht beistimmen kann (vgl. die gute Besprechung von A. Moret, Rev. Egyptol. 1919, S. 113 ff.). Liegt hier die Erklärung für das Zeichen [hieroglyph] (Schlange?), das im Boote des Sonnengottes auf der Cairener Situla 3467 steht?

[3] Berlin 4376 (Ausf. Verzeichnis [1899], S. 250 ff.).

[4] Berlin 4377; Isis gibt das ‚Wasser aus Elephantine', wie auf der Situla Cairo 3450.

(oder im Gebüsche?) dargestellt sind. Daß die Baumgöttin dem Toten Speisen reicht oder ihn an ihrer Brust ernährt, ist eine spätere Ausbildung dieser Anschauung, der wir zuerst unter Thotmes III begegnen.[1] Ursprünglich ist nur die Wasserspende, die also zurückgeht bis in die frühesten Zeiten, als die Erhaltung des Leichnams noch das Ziel war, das der Ägypter mit seinem Ritual anstrebte. Öfters stehen deshalb, auch später, auf den Situlae Gebete an Götter des osirianischen Kreises: an Isis,[2] Osiris und Isis;[3] Osiris nebst Isis und Nephthys;[4] Osiris, Isis, Nephthys und Horus.[5]

Ungemein häufiger aber ist auf Situlen eine andere Gruppe von Darstellungen, die mit geringen Unterschieden immer wieder dasselbe Schema vor Augen führen. Die Darstellungen sind meistens auf drei horizontalen Bändern angebracht, ein breites in der Mitte, zwei schmälere je am Fuße und um den Hals des Gefäßes. Die obere Reihe trägt gewöhnlich die Darstellung von den beiden Booten des Sonnengottes, von zwei bis vier Schakalen gezogen, während an beiden Seiten Hundskopfaffen den Gott anbeten;[6] auf der unteren Reihe finden wir meistens den geflügelten Skarabäus, von Genien umgeben.[7] Am wichtigsten aber ist die Darstellung in der Mitte: der Verstorbene steht betend vor einem Opfertische, hinter welchem eine Reihe von Göttern und Göttinnen steht, deren Zahl wechselt.

---

[1] Literatur bei Keimer-Blok, Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de antieke Beschaving II. 2 (1927), S. 13ff. Einen neuen Beitrag zur Geschichte der Baumgöttin lieferten G. Klameth, Festschrift P. W. Schmidt (1928), S. 336ff. und Dr. L. Keimer, Ann. Service 1929.

[2] Chicago Art Institute 94474, Saitisch (T. G. Allen, Handbook of the Egyptian Collection 1923, S. 110).

[3] H. Marucchi, Guide du Musée égyptien du Vatican (1927), S. 49f.

[4] A. Fabretti, F. Rossi e R. V. Lanzone, Regio Museo di Torino (1882), S. 345 (Nr. 3178), Tav. I. 9.

[5] Situla in Brüssel, s. unten.

[6] Haag B 309; Turin 3168 (l. c., S. 344); Cairo 3466, 3467, 3463, 3462; Petrie, Dendereh (1900), Taf. XXIV, Nr. 12; Situla im Cinquantenaire in Brüssel (Chronique d'Egypte V, 1927), S. 35.

[7] Cairo 3466, 3462, 3547 (Horuskind in der Lotos, Bissing, l. c., Taf. I); Haag B 309 (mit Apis?).

Es sind:

Min, Horus, Isis, Nephthys, Thot.[1]
Min, ——————————— Hathor.[2]
Min, Horus, Isis, Nephthys, ——————— Nefertem, Chonsu, Pachet.[3]
Min, Horus, ——— Nephthys, ——— Hathor.[4]
Min, Horus, Isis, Nephthys, ——————— Nefertem, ——— Pachet, Neith, Chnûm.[5]
Min, ——— Isis, Nephthys, ——————— Nefertem.[6]
Min, ——— Isis, Nephthys, ——————— Nefertem, ——————— Neith.[7]
Min { Horus, Isis, Nephthys, Thot, ——— Nefertem, ——— Pachet, Neith, ——— Anubis, Hatmehyt.[8]
{ Harpokrates,
Min, Horus, Isis, ——————— Hathor, ——————— Pachet, Neith.[9]
Min (in einer Kapelle).[10]

Fast immer ist Min,[11] der alte Fruchtbarkeitsgott von Koptos und Panopolis, an erster Stelle genannt; nach ihm sind es die osirianischen Götter, die am häufigsten erwähnt werden, was uns nach dem Obengesagten nicht wundern kann.

In unserem schon mehrfach genannten Artikel über die Baumgöttin haben Herr Dr. Keimer und ich nochmals[12] darauf hingewiesen, daß die Opfertafeln, auf welchen die Wasserspende seitens der Göttin in der Sykomore dargestellt ist und deren dogmatischen Zusammenhang mit dem osirianischen Wasserritual ich hier betont habe, fast ausnahmslos alle aus Achmîm, dem alten Panopolis, stammen. Die Tatsache, daß auf den Situlae es immer Min ist, der die Reihe der angerufenen Gottheiten eröffnet, scheint mir unsere Vermutung, die wir hier ausgesprochen haben, zu bestätigen. An sich ist natürlich die Erwähnung des Gottes der Fruchtbarkeit auf Gefäßen, die Erinnerung an den textlich belegten Mythos von der Schwängerung der Muttererde durch den göttlichen Ausfluß, selbst-

[1] Cairo 3450, 3463; Turin 3168 (l. c., S. 344).

[2] Art Institute Chicago, Nr. 9220 (T. G. Allen, l. c., S. 110).

[3] Cairo 3547. [4] Cairo 3464.

[5] Cairo 3465. [6] Cairo 3462.

[7] Cairo 3467. [8] Cairo 3466, vgl. Berlin 8312.

[9] Haag B 309. [10] Berlin 7503.

[11] Min als Gott, ‚der die Glieder der Götter reinigt' ([illegible]), Flinders Petrie, Koptos (1896), Taf. XX. 13 (Ptol.).

[12] So schon Maspero, Guide du Visiteur au Musée du Caire (1915), S. 239.

verständlich; aber es gibt so viele Berührungspunkte zwischen der religiösen Absicht der Situlae einerseits und den achmîmischen Votivtafeln anderseits, daß ich hier an einen zufälligen Parallelismus kaum denken kann. Es macht den Eindruck, daß in der Spätzeit der herkömmliche Glaube an die mythologisch gedachte Wasserspende in Achmîm eine stark lokale Ausprägung bekam. Hiermit soll aber natürlich nicht gesagt sein, daß das Dogma sich nur auf den panopolitischen Gedankenkreis beschränkt habe, noch daß alle die Denkmäler, die es in den Texten und auf Darstellungen vor Augen führen, eben darum alle aus Achmîm stammen. Im Serapeum von Choïs z. B., in Unterägypten, wurden die ‚Ausflüsse' ( ) als Osirisreliquie aufbewahrt in einem Kruge ( ), wie aus einer späten Inschrift in Dendereh hervorgeht;[1] die Edfuer Nomenliste (Brugsch, l. c., S. 1357) nennt auch in Hipponus die Stadt ‚Hetbennu, wo die geheimen Ausflüsse in seinem Hause verborgen sind' ( ); es sind Wallfahrtsorte, wohin die Ägypter aus dem ganzen Lande pilgerten. Die Universalität des Osirianismus hat auch in dieser Hinsicht jeden Partikularismus überwunden.

Wie im Ritual, in dem die Situla eine bedeutende Rolle spielte, allerhand verschiedene Ansichten sich kreuzen, ergibt sich sehr deutlich aus den Inschriften und Darstellungen auf der neuerdings für das Museum in Brüssel erworbenen Situla,[2] welche zu den schönsten gehört, die ich kenne. Unter den Ansätzen der Ösen verteilen zwei vertikale Inschriftzeilen die Oberfläche der Situla in zwei halbzylindrische Felder, deren jedes eine eigene Darstellung trägt. Rings um den Bauch des Gefäßes läuft eine zweizeilige, horizontale Inschrift:

---

[1] H. Brugsch, Dictionnaire géographique de l'ancienne Egypte (1879), S. 443, 1366.

[2] Chronique d'Egypte, Nr. 5, Décembre 1927, S. 35 (Invent. Nr. E 6260). Ein Wort von herzlichem Dank gebührt der Direktion der Musées Royaux du Cinquantenaire, die mir freundlichst die Photographien dieser Situla zur Verfügung stellte.

A.

1. ‚Osiris, Herr des Westens, nimm dir dieses dein kühles Wasser von dem, das aus dir hervorkommt, das kühle Wasser, das hervorkommt aus der Höhle des Nilgottes, aus den beiden Händen des „Drehkopfes“,[1] als dir dein Sohn Horus das junge Wasser <d. h. das Wasser der Überschwemmung>[2] bringt. 2. Empfange, Osiris, königlicher Schreiber, Schreiber des Amon, Priester der Hathor, der Herrin von Pershend, Priester des Horsamtowe, des Herrn von Shend, dritter Priester der Isis von Koptos, du, seliger Zminis, Sohn des seligen Pe...., geboren von der seligen Taikerthot,[3] [empfange] das, was aus Geb hervorkommt.‘

Auch hier wird wiederum auf die beiden Quellöcher angespielt, denen bei Elephantine der Nil sein Überschwemmungswasser entspringen läßt. So heißt es z. B. im Pap. Louvre III. 99 des Taos:

[1] In griechischer Zeit Bezeichnung der Schlangengottheit, welche die Überschwemmung bringt, bzw. auch von Horus und vom Könige gebraucht (Erman-Grapow, Wörterb. I, S. 548). Für die Bedeutung des Ausdruckes vgl. Ä. Z. 53 (1915), S. 78f.

[2] So schon Pyr. 589[a], 767[a], 1748[a]; als Gabe an Osiris Pyr. 1002[c].

[3] Deutlich so! (zweimal). Die Namensformen der beiden Eltern des Zminis sind mir unklar. Soll man den Namen der Mutter vielleicht *t3-kr.t* lesen?



‚Chnûm schützt dich(!) in der Stadt der Erquickung, indem er für dich aus der Höhle [*tpḥ·t*[1]] das Wasser ausgießt, mit dem kühlen Wasser, das aus ihm hervorgeht.‘[2] Der Stadt Elephantine begegneten wir in diesem Zusammenhange schon öfters in den oben besprochenen Texten. Es ist hier Horus, die ‚Schlangengottheit mit umgewendetem Kopfe‘, der seinem Vater Osiris das ‚junge Wasser der Überschwemmung‘ ()[3] darreicht, und der Parallelismus zwischen und identifiziert auch hier wieder den alten Totengott Osiris, den wir aus den Pyramidentexten kennengelernt haben und aus dessen Leichnam die Flüssigkeiten bezogen wurden, um dem verstorbenen König die Geschmeidigkeit und Biegsamkeit wiedergeben zu können, mit dem Nilgott, der mit seinem Wasser im Frühjahre die Erde fruchtbar macht: aus der Höhle sprießt das neue Leben für das Land auf. ‚Nûn entstehen zu lassen, Hapi schreiten zu machen, damit er heraustrete, das Land grünend zu(?) machen‘,[4] denn auch der Gott der Urgewässer steigt aus einer Höhle ()[5] empor. Es ist immer wieder der Gedanke an die vegetative Natur des Wassers, das aus Osiris oder aus den Nilhöhlen aufsprießt, welcher im Vordergrund steht und Wasser und Ernte in Parallelismus betrachtet: ‚der Nilgott gibt dir das Wasser, der Ernte-

---

[1] Zur Schreibung vgl. Ä. Z. 38 (1900), S. 44; Sitzungsber. Berl. Akad. Wissensch. 1911 (49), S. 1106; Urk. IV. 51; A. Gardiner, Tomb of Amenemhet (1915), S. 71 Anm.; Ann. Serv. 24 (1924), S. 139 Anm.

[2] Pap. Louvre III. 99, Nr. 3079, Kol. 110f. = H. Brugsch, Dictionnaire géographique, S. 1062, Z. 63f.

[3] So schon Pyr. 589[a], 767[a], 1002[c], 1748[a].

[4] Tombeau de Séti I: IV, Taf. 33, Reg. 1.

[5] Pap. Leiden I. 350, I. 18.

gott gibt dir Brot',[1] heißt es in einem magischen Texte, wo die Gaben für den Verstorbenen aufgezählt werden. Es sind also zwei Osirisformen, als rein vegetativ-chthonische Wesen gedacht, die hier dem Toten entgegentreten.

Oben haben wir bemerkt, daß die kathartische Bedeutung der Wasserspende, wie sie in Griechenland zutage tritt, in Ägypten fehlt. Das ist nicht ganz richtig, obgleich die Zahl der Fälle, wo Katharsis auftritt, bei den vegetativen Texten weit zurückbleibt. So heißt es in der X. Arit der Duat:[2]



,Wenn ihr aus dem Wasser herauskommt und aus den Wellen emporsteigt, wenn ihr erfüllt seid mit dem Überschwemmungswasser[3] und dann ans Land geht an seinem Ufer, so sind ihre Glieder nicht mehr verwest, noch ist ihr Fleisch faul,[4] denn ihr habt magische Macht über ihr Wasser.' So ist es auch Hapi, der bei den täglichen Zeremonien die von Isis und Nephthys gewobenen Bänder reinigt, bevor sie vom Sempriester benützt werden.[5] Wir finden demnach dann und wann das θάλασσα πάντα κλύζει der Griechen auch bei den alten Ägyptern; hierher gehört auch die tägliche Reinigung des Sonnengottes auf dem Urhügel in Heliopolis,[6] usw. Aber in den Darstellungen und Texten auf den Situlae bleibt, wie wir oben schon gezeigt haben,

[1] R. Engelbach und B. Gunn, Harageh (1923), Taf. LXXIX, Z. 5.

[2] Fragmentarisch im Seti-Grabe, l. c. II, Taf. 20—21, Reg. 3.

[3] So auch Urk. II. 54, 113, 115; Pap. Lansing XIV. 9; vgl. *Hʿpj-ʿꜣ* Urk. IV. 125, 217; Ä. Z. 40 (1902), S. 125.

[4] So schon neben *ḥwꜣ* Pyr. 722b, 1501a = 1504a = 1506a = 1509a = 1515a. 2058a; neben *rḏw* einmal Pyr. 1283.

[5] E. A. Wallis Budge, The Book of Opening the Mouth (1909) I, S. 102, 232.

[6] Vgl. A. de Buck, De egyptische voorstellingen betreffende den Oerheuvel (1922), S. 22, 92 ff.; W. B. Kristensen, Het leven uit den dood (1926), S. 114 ff.

der Gedanke an die belebende Kraft des göttlichen Ausflusses (funerär und vegetativ) der wichtigere.

Die Schlangengottheiten, denen wir schon im Namen begegnen und die bei Elephantine unter der Erde in den beiden Quellhöhlen hocken, stehen unter der Obhut des Chnûm, in dessen Hand auch der Riegel des Tores ist und nach dessen Wünschen sich die Türflügel öffnen. ‚Er ist aber dort als Shû, der auf dem Ufer in der Umgebung wohnt (so wird er genannt). Er berechnet das Land von Ober- und Unterägypten, um ihm den Anteil jedes Gottes zu überweisen. Er führt Überfluß und Mineralien(?) herbei und Gänse und Fische und alle Dinge, von denen sie leben' ((sic)).[1] Unter ihm befinden sich die beiden Höhlen in einem Schacht und bei ihm steht es, den Brunnen frei zu lassen. Er kennt den Nil und drängt(?) ihn zum Felde; wenn er ihn drängt, so erscheint Leben an jeder Nase ((sic)[2]).[3] So werden oft in Opferformeln und Gebeten die Überschwemmung des Nils und der Ernteertrag der Erde als kausale Einheit betrachtet: ‚Es werde der Opferstein frisch gehalten, mit allen

[1] Hungersnotstele, Z. 9—10. Die nennt die Satrapenstele, Z. 15 = Urk. II. 20.

[2] Wohl zu lesen.

[3] Hungersnotstele, Z. 20, vgl. G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten (1914), S. 182.

guten und reinen Dingen, die aus dem Himmel herabsteigen und aus der Erde heraufkommen, die der Nil wachsen läßt auf dem Rücken des Geb, Flüssigkeiten und junge Pflanzen‘;[1] oder auch sic ‚der Nil fließt aus seiner Höhle für deine Enneade, die Erde ist gegründet für deine Statue. Dir allein gehört, was Geb wachsen läßt‘.[2] Deshalb also soll der Tote auf der Brüsseler Situla außer dem Nilwasser auch die Erzeugnisse der Erde ( ) empfangen.

Shend, bzw. Pishend, das ‚Haus der Akazie‘, wo Hathor und in der Nähe auch Harueris[3] verehrt wurden, ist die Stadt zwischen Dendereh und Apollinopolis Parva, deren Name auch sonst belegt ist.[4] Die Isis von Koptos[5] wurde seit der Regierung Ramses des Dritten mit Horus und Min zu einer Triade vereinigt.[6]

B.

Es folgen jetzt zwei in sich geschlossene Gruppen von Abbildungen mit zugehörigen Texten. Die erste Gruppe stellt den Toten dar (Name, usw. wie oben), stehend vor einem Opfertische, die Hände betend emporgehoben. Hinter dem Tische stehen die vier Gottheiten des osirianischen Kreises, von denen schon oben die Rede war. Es sind der Reihe nach:

---

[1] Urk. IV. 146; vgl. den bekannten Ausdruck .

[2] Pap. Leiden I. 350, III. 1f., vgl. A. Gardiner, Ä. Z. 42 (1905), S. 25 und A. Erman, Sitzungsber. Berl. Akad. Wissensch. 1923, S. 67.

[3] Louvre-Stele C 112.

[4] Champollion, Notices descriptives I. 669 (Edfu); H. Brugsch, Geographische Inschriften III. 47—51.

[5] Rituel de l'embaument VII. 14; vgl. Plutarch, de Iside, Kap. XIV. Die Isis von Koptos galt im Neuen Reiche als die Mutter des Stadtgottes Min (Denkstein Berlin 19778).

[6] Älteste Belegstellen: Flinders Petrie, Koptos (1896), Taf. XVIII, Nr. 2 und Pap. Harris 61a. 8; vgl. auch L. D. III. 219, 11 und 287a.

,Osiris, Erster des Westens, der große Gott, der Herr von Abydos, der Herrscher der Ewigkeit, der Fürst der Unterwelt.' Sehr ungewöhnlich ist die Genetivpräposition in wie auch der Ausdruck , womit das Epitheton[1] zu vergleichen ist, weil ja der ganze Westen und der Gau der Unterwelt ihm gehört ().[2] Osiris trägt die Atefkrone, ein langes, durchsichtiges Gewand, von dem an den Schultern zwei Uraei herabhängen; er hält Krummstab und Geißel.

,Isis, die große, die Gottesmutter.'[3]

,Nephthys, die Schwester des Gottes.'

,Harendotes, der Sohn des Osiris, der Gott'(!), mit Doppelkrone.

Dahinter die gewöhnliche Formel .

C.

Die zweite Darstellung zeigt die Göttin im Baume. Ihre Füße ruhen auf den untersten Ästen und in jeder Hand hält sie einen Hes-Krug, aus dem sie Wasser spendet, das rechts von einem knienden Manne, links von einem menschenköpfigen Ba-Vogel, der auf einer Tragstange sitzt, aufgefangen wird. Die Göttin ist Nût; auf ihrem Haupte trägt sie Hörner und Sonnenscheibe. Am Boden stehen unter dem Baume zwei Opfertische mit Früchten und Broten. Der

[1] Cairo 22015, Z. 8 = Ahmed Bey Kamal, Stèles ptolémaïques et romaines (Cat. Gén. du Caire, 1904), Taf. VI.

[2] Stele Stockholm 62, Z. 7; M. Mögensen, Stèles égyptiennes du Musée National de Stockholm (1919), S. 72.

[3] Im Zusammenhange mit der Wasserspende und der befruchtenden Überschwemmung des mit Osiris identifizierten Nilgottes heißt Isis in Philae (H. Brugsch, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnot [1891], S. 83).

Seelenvogel sitzt auf der Amentistange mit der Feder des Westens und teilt mit dem Toten in seiner menschlichen Gestalt das erfrischende Wasser der Nût, wie im Grabe des Paheri: sic ‚meine Seele geht aus und schwelgt auf Erden, sie durchstreift ihren Garten nach ihrem Belieben; ich [selbst] verwandle mich und gehe hinaus bei Tage, ich erfrische mich unter den Sykomoren ... was Nût schafft, ich trinke Wasser nach meinem Belieben und werde nicht abgewiesen durch die Türhüter von den Toren des Westens.‘[1] Hier ist das Dogma schon völlig ins Kosmologische übergegangen und der vegetativ-chthonische Gedanke, welcher bis jetzt aus den Texten A und B sprach, ist fast ganz in den Hintergrund geschoben. Desto wichtiger ist die Tatsache, daß wir auf der Brüsseler Situla im Texte, wo vom Eintreten des Toten durch das Tor die Rede ist, die osirianische Ansicht von der Totenfeier, die von den Ka-Priestern angerichtet werden soll, wiederfinden:[2] ‚es wird mir das Tor geöffnet, durch das ich eintrete[3] und die Gaben seiner Erzeugnisse[4] empfange aus den Händen seiner Ka-Priester.‘

Daß hier mit dem ‚Tor‘ wirklich dasselbe gemeint sei, wie in dem soeben besprochenen Texte, und nicht etwa die Scheintür, durch welche die Seele in den Kultusraum hineintritt, geht hervor

---

[1] Urk. IV. 65.

[2] Der Text steht über dem vor dem Baume knienden Manne.

[3] Die dazwischen stehenden Worte verstehe ich nicht.

[4] In dieser Bedeutung nur griechisch, s. Erman-Grapow, Wörterbuch II, S. 170.

aus der Tatsache, daß im letzteren Falle zweifelsohne nicht , sondern [ ] dagestanden hätte. Auch ersieht man aus Parallelstellen, daß nie von der Scheintür gebraucht wird, sondern immer von den Toren, die im Osten und Westen am Horizont den Himmel abschließen: ‚der Gott öffnet dem verstorbenen Könige die Türe des Himmels und öffnet ihm die Tore seines Horizontes‘ ().[1] Es ist der Erdgott Geb, der den verstorbenen König des Alten Reiches bei der Hand nimmt und ihn durch die Tore (Plural!)[2] des Himmels hineintreten läßt (Pyr. 1115[ab]).

Daß diese Torgebäude im Himmel zum Horizont führen, wissen wir aus den ältesten Texten (),[3] und im Totenbuche Kap. 147 wechselt im Berliner Papyrus 2[4] gewöhnliches (d. h. *ʿrw.t*) mit . Ich glaube also berechtigt zu sein anzunehmen, daß in unserem Situlatexte osirianische und solarkosmologische Anschauungen vermischt worden sind, wie wir es oben bei den Darstellungen auf anderen Situlae ebenfalls antrafen.

D.

Zu dieser Darstellung der Göttin im Baume scheint auch die zweite vertikale Inschrift zu gehören, welche über dem Ba-Vogel unter der anderen Öse steht; sie lautet:

---

[1] Urk. IV. 159; vgl. auch den bildlichen Ausdruck ‚die Möglichkeit zur Rettung versagen‘ (Urk. III. 24), wie ⲧⲡⲩⲗⲏ ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ (Pistis Sophia, ed. C. Schmidt, 1925, S. 291, Z. 6).

[2] Einmal ist in den Pyramidentexten die Rede von vier Toren im Norden, Osten, Süden und Westen des Himmels (Pyr. 1252[c–f]).

[3] Pyr. 799[a] = 1720[a], vgl. 1582[b] + 1583.

[4] E. Naville, Das ägyptische Totenbuch, Einleitung (1886), S. 176; vgl. auch den Parallelismus von mit (Lacau, Textes Religieux LXI, Z. 5–6) und (E. A. Wallis Budge, Sarcophagus of Anchnesraneferab, 1885, Z. 105).



‚Gesprochen von Nût, der Großen, der Mutter der Götter: O Osiris, Schreiber des Königs und des Amon,[1] Priester der Hathor, seliger Zminis, Sohn der seligen Taikerthot! Es sagen dir die Götter und die Seligen: Wo ißt du denn, wo schluckst du? [Du sagst zu ihnen:] Ich esse und ich schlucke unter den Sykomoren, ich kenne das viele und schöne Grün {und die / der} Bäume; indem mein Mund spricht, damit ... wurde mein ... in Mendes geöffnet.'

Wir haben hier also den Spruch in der Form eines Dialoges aus Totenbuch Kap. LII,[2] dem wir auch die Emendation oder (3ḫw) statt des sinnlosen in der Übersetzung entnahmen. Man beachte auch die doppelte Ellipse (‚sie sagten') und (‚sagten die Götter').[3] Da mir Herr Dr. L. Keimer mitteilt, daß er sich eingehend mit einer Arbeit über die Sykomore beschäftigt, werde ich mich in dieser Hinsicht auf einige allgemeine Andeutungen beschränken, zumal das Material zu umfangreich ist, als daß es im Rahmen dieser kurzen Auseinandersetzung völlig erschöpft werden könnte. Wie gesagt, haben wir es bei der Inschrift der Brüsseler Situla zu tun mit einer etwas verworrenen Redaktion des LII. Kapitels

---

[1] Var. , also nicht etwa ‚Königlicher Schreiber von Amon'.

[2] Z. 4—5, Pap. Nû, Kol. XI und XIX; Lepsius, Totenbuch, Taf. XXI; Var. Kap. CLXXXIX, Z. 5—6 (Pap. Nû). Kol. XI hat hier , Kol. XIX aber .

[3] Erman, Grammatik [3], § 501.

des Totenbuches, wo der Baum ausdrücklich (‚diese Sykomore der Hathor, meiner Herrin') genannt wird. Daß hier die zu sprechenden Worte der Nût in den Mund gelegt werden, darf uns nicht wundern; wird doch an anderer Stelle[1] von ‚dieser Sykomore der Nût' gesprochen. Eine wichtige Stelle ist Totenb. Nav. 64, 43 (Aa), wo wir lesen: , welche Budge[2] fehlerhaft übersetzt mit: ‚I clasp the sycamore tree, I myself am joined to the sycamore tree.' Die Parallelstelle in den Pyramidentexten[3] lautet: ‚die Sykomore, die den Gott schützt und worunter die Götter der Unterwelt stehen'. Deshalb lautet in der kürzeren Redaktion desselben Totenbuchkapitels (Aa bis, Z. 17) derselbe Passus: ‚ich habe die Sykomore umarmt, und die Sykomore hat mich geschützt'; daß hier eine absichtliche Homophonie zwischen dem Verbum und dem Nomen vorliegt, ist an sich klar.[4] Diese fast funeräre Bedeutung der Sykomore und ihrer Göttin wurde ebenfalls kosmologisch übertragen, und schon in den Pyramidentexten finden wir ein oder zwei Feigenbäume in den Osten versetzt.[5] Es sind dies die ‚zwei Sykomoren aus Malachit, zwischen denen der Sonnengott herauskommt' ().[6] Sie stehen zwischen Himmel und Erde und gehören beiden Weltregionen, d. h. als Stützen des Gewölbes sind sie zugleich himmlisch und irdisch: ‚die beiden gött-

[1] Totenb. Nav. 59 : 2.

[2] E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead (Translation, 1909), II, S. 216.

[3] Pyr. 1485b. Zur Bedeutung *ḫnm* ‚schützen' vgl. Pyr. 638c = 825c = 1608a, 834c, 835a, 838b, 842d, 777b, 778, 779c, 1300a, 1629b.

[4] Die Schreibung mit dem Determinativ fehlt bei Erman-Grapow, Wörterbuch II, S. 281.

[5] Pyr. 916b, 1433b; in magischen Texten Pyr. 444d und 689a.

[6] Totenb. Nû 109 : 5 ff.

lichen Sykomoren des Himmels und der Erde'.[1] Diese zweifache Ansicht, nach der die Stützen des Himmels am Horizonte, wo sich das Firmament und die Erde zu berühren scheinen, als zugleich zum Himmel wie zur Erde gehörig betrachtet wurden, habe ich schon früher betont.[2] Auch hier ist also auf lange Dauer die kosmologische Mythologie an Stelle der funerären Mythologie getreten.

Es bleibt noch einiges zu sagen übrig über den ungewöhnlichen Ausdruck .[3] Im Pap. Nû (Kap. 52 : 6) fährt der Text nach dem obengenannten Dialoge fort: ,indem ich für mich meine Felder in Mendes und meine Gemüse in Heliopolis näher bestimme'.[4] Hiermit stimmen wohl die Anfangsworte unserer Stelle überein: ,ich habe das zahlreiche, schöne Grün und die Bäume kennengelernt.' Es wird hier wieder der Tote dem Osiris gleichgesetzt, der auf seiner Sykomore auch Herr der grünenden Gefilde genannt wird (....)[5] und als Herr der Speisen zu gleicher Zeit, wie es im Klageliede der Isis und Nephthys heißt,[6] ,Herrscher des Grünen' ist, der Ägypten grünen läßt ( ),[7] der auch selbst ,grün', d. h. ,jung und gesund' genannt wird.[8] Deshalb heißt im Alten Reiche[9] der König auch ,grün wie die Pflanze[10] der Lebenden' (NN. [Var.]). Im Anfang ist dieser Gedanke von den grünen Gefilden, wo der Reichtum des

[1] Totenb. Nav. 97 : 9.

[2] *Acta Orientalia VI* (1928), S. 257 ff.

[3] Der Schluß dieser Stelle ist mir unverständlich.

[4] E. A. Wallis Budge, Book of the Dead (Text 1910) I, S. 160 + 161.

[5] Pyr. 700[a], vgl. P. Boylan, Thôt (1922), S. 15 ff.

[6] Pap. Bremner IX. 27.

[7] Pap. Bremner XIX. 28 (Sokarlitanei).

[8] Pyr. 628[c], 1875[a] (Wortspiel).

[9] Pyr. 567[c], 568[c]. [10] s. Anhang.

Verstorbenen liegt, wo die Kinder des Erdgottes Geb ihren Überfluß haben,[1] noch rein chthonisch gehalten; aber auch diese Ansicht schlägt bald ins Kosmologische um. Die grünen Gefilde werden nach dem Horizont verlegt, an das Ufer des großen Himmelsozeans:



NN. ,es kommt NN. nach seinen Seen im Uferlande der Gewässer der Mehûrt, zu dem Sitz des Friedens, wo die Gefilde des Horizontes grün sind; NN. läßt die Kräuter im Uferlande des Horizontes gedeihen'.[2] Als ,grüner, junger Vogel', als des Sonnengottes, steigt der Verstorbene an der Ostseite des Himmels hinauf,[3] um die grünen Gefilde zu erreichen, und in diesem Zusammenhange ist es sehr wichtig zu vernehmen, daß ihn hier der ,Ausfluß des Osiris' erwartet:



,du durchfährst den Großen Stier nach den grünen Gefilden, die reinen Sitze des Rê; erhebe dich, seliger NN.; dir gehört dein Wasser, dir gehört dein Überfluß; deiner harrt dein Ausfluß, welcher aus der Fäulnis des Osiris hervorgekommen ist; geöffnet werden dir die beiden Türen des Himmels, geöffnet werden

---

[1] (Pyr. 1018[ab]).

[2] Pyr. 508.

[3] Pyr. 1530.

dir die beiden Türen des Qebhû, geöffnet sind dir die beiden Türen des Grabes (?), entriegelt werden dir die beiden Türen der Nût'.[1]

Absichtlich habe ich mich etwas länger mit der Brüsseler Situla beschäftigt, weil diese, eine der schönsten, die mir überhaupt bekannt sind, fast alle die Merkmale aufweist, welche ich oben besprochen habe, und diese also als Typus der ganzen Gattung gelten kann. Die Situla ist also ein Seitenstück zu den Votivtafeln aus Achmîm, die fast alle der Baumgöttin geweiht sind, ohne jedoch bei dieser kosmologischen Ansicht der Glaubensform die Erinnerung an ihre ursprünglich funeräre, dann vegetative Bedeutung verloren zu haben. Im osirianischen Kreise von Anfang an zu Hause, wird die Situla alsbald auch in das Ritual des Himmels- und Rêdienstes mit hineinbezogen, aber der Grundgedanke der Wiederbelebung mittels des göttlichen Ausflusses, sei es des toten Gottes, sei es des Totengottes, der zugleich der Gott des neuen Lebens ist, oder auch anderer Gottheiten, die mit dem Verstorbenen in irgendwelcher Beziehung stehen: dieser Gedanke an die individuelle Wiederbelebung des Menschen oder die vegetative Auferstehung der Muttererde tritt in den Darstellungen und Texten der Situlae deutlich hervor.

Im Lichte des Obengesagten ist jetzt auch die Darstellung auf der Haagner Stele S. 555 (Taf. II) klar. Die Situla[2] ist bei einer rituellen Handlung, die ein Gebet an Isis und Serapis begleitet, durchaus an ihrem Platze. Bemerkenswert sind aber die beiden Tänien, die vom Halse nach beiden Seiten herabhängen. Damit wären die Bänder zu vergleichen, welche auf einem Relief der XIX. Dynastie im Haag[3] von einem Sacke herabhängen, der dem Verstorbenen von seinem Sohne dargebracht wird. Auch hier, wie sonst, deuten die Tänien auf das Geweihtsein hin, wie z. B. die breiten, reich be-

---

[1] Pyr. 1359—1361.

[2] Runde, bauchige Form; vgl. etwa Flinders Petrie, Dendereh (1900), Taf. XXIV, Nr. 13 und Cairo 3453, 3457.

[3] Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering van de Kennis der Antieke Beschaving I. 2 (1926), S. 17, (Inv. S. 308).

arbeiteten Bänder am Halse des Opferstieres.[1] Die Situla Cairo 3454 zeigt außen noch Reste von Leinwand, weil das Gefäß vermutlich damit umwickelt war oder auch bei der Mumie lag;[2] so sind z. B. in der Nekropole von Suwa bronzene Situlae in den Gräbern gefunden worden.[3] Also war die Situla nicht nur Gebrauchsgegenstand, dessen man sich bei den rituellen Kultushandlungen bediente, sie konnte auch selbst dem Gotte geweiht werden oder dem Toten ins Grab folgen als Beigabe für seine Seele. Dies war ohnehin zu erwarten, wenn man die Tendenz der zugehörigen Texte und Darstellungen in Betracht zieht.

Zum Schluß noch ein Wort über den Eigennamen. Dieser lautet ΝΕΦΕΡΩϹΒΑΒ,[4] eine mir völlig unbekannte und unerklärliche Namensform, für die ich keine Parallele heranzuziehen vermag. In den Anfangssilben steckt wohl altes [hieroglyphs] (Νεφερχερης usw.), also Νεφερω[ς], oder länger Νεφερωτης.[5] Ich würde geneigt sein, etwa [hieroglyphs] ... zu lesen (vgl. [hieroglyphs] Τεω[ς]), aber dann bleibt die letzte Silbe -[Ϲ]ΒΑΒ noch immer unklar, zumal das Β phonetisch mit *m*, *b* > *p* und *w* > *f* wechseln kann und demzufolge mancher Konjektur den Weg öffnet. Herr Prof. H. Ranke in Heidelberg war so freundlich, mir brieflich mitzuteilen, daß seiner Vermutung nach in ΒΑΒ der Name des Vaters stecke (etwa Βαβαυς, Βαβυγχις, Βαβως u. a.), nur kann ich über dem letzten Β keinen Abkürzungsstrich entdecken. Seine Vermutung wird indessen wohl das Richtige getroffen haben.

---

[1] So sind auch wohl die Knotenamulette (Lebensbinde) zu erklären, die schon in der Frühzeit vorkommen (vgl. von Bissing, Ä. Z. 57 [1922], S. 137 und neulich H. Schäfer, Ä. Z. 62 [1927], S. 108 ff.). Hierher gehört auch das [hieroglyphs], das in der Form eines langen Strickes von Göttern auf dem späten Sarge des Harmachis getragen wird (Beschryving van de Egyptische Verzameling van het Ryksmuseum van Oudheden te Leiden, VII, Taf. X).

[2] Fr. W. von Bissing, Metallgefäße (Cat. Gén. du Caire, 1901), S. 21 Anm.

[3] Flinders Petrie, Hyksos and Israelite Cities (1906), S. 49 und Taf. XXXVIII A.

[4] Wohl nicht ΝΕΦΕΡΩϹ ΒΑΒΑΥΤΟϹ.

[5] Vgl. W. Spiegelberg, Oriental. Literat. Zeit. 1928, Sp. 145.

III. Eine Löwenstele aus Tell-Mokdam.[1]

(Taf. V.)

A.

Am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. hat uns Älian (De Nat. Animal., ed. Hercher, XII. 7) eine Mitteilung hinterlassen über die göttliche Verehrung, welche die alten Ägypter dem Löwen erwiesen. ‚In Ägypten verehrt man Löwen, und nach ihnen ist auch eine Stadt benannt worden. Es lohnt die Mühe, die typischen Einzelheiten über die dort sich befindenden Löwen mitzuteilen. Sie haben Heiligtümer und genießen ein reichliches Leben; täglich bekommen sie Rindfleisch..., während ihrer Mahlzeit singt man ihnen zu in ägyptischer Sprache. Das Leitmotiv des Gesanges ist: „Bezaubere keinen der Zuschauer", und man könnte diesen Gesang als eine Art Abwehrzauber auffassen.[2] ...Fenster, die teils nach Osten, teils nach Westen ausblicken, sind weit geöffnet und machen ihnen das Leben angenehmer. Sie besitzen Gymnasia zur Beförderung der Gesundheit und, gleich in der Nähe, eine Arena, wo sie kämpfen mit kräftigen, jungen Rindern.... Das Tier ist sehr feurig, weshalb es auch die Ägypter dem Hephaistos geweiht haben.[3]... Wenn es sehr feurig ist, so sagt man, es sei das Haus der Sonne, und wenn im Hochsommer die Sonne den höchsten Hitzegrad erreicht, so sagt man, sie nähere sich dem Löwen. Auch halten die Einwohner des großen Heliopolis solche Löwen in den Propyläen ihres Gottes, weil sie, wie die Ägypter erzählen, dadurch gelegentlich der Göttlichkeit teilhaft werden. Denn demjenigen, dem der Gott gnädig ist, erscheinen sie im Traume, und ihm orakeln sie; Meineid bestrafen sie unverzüglich, sofort, weil die Gottheit ihnen gerechten Zorn einhaucht, usw.‘

Wahrheit und Dichtung sind hier miteinander verwoben, wie es so oft geschah, wenn ein Grieche oder Römer Bericht erstattete

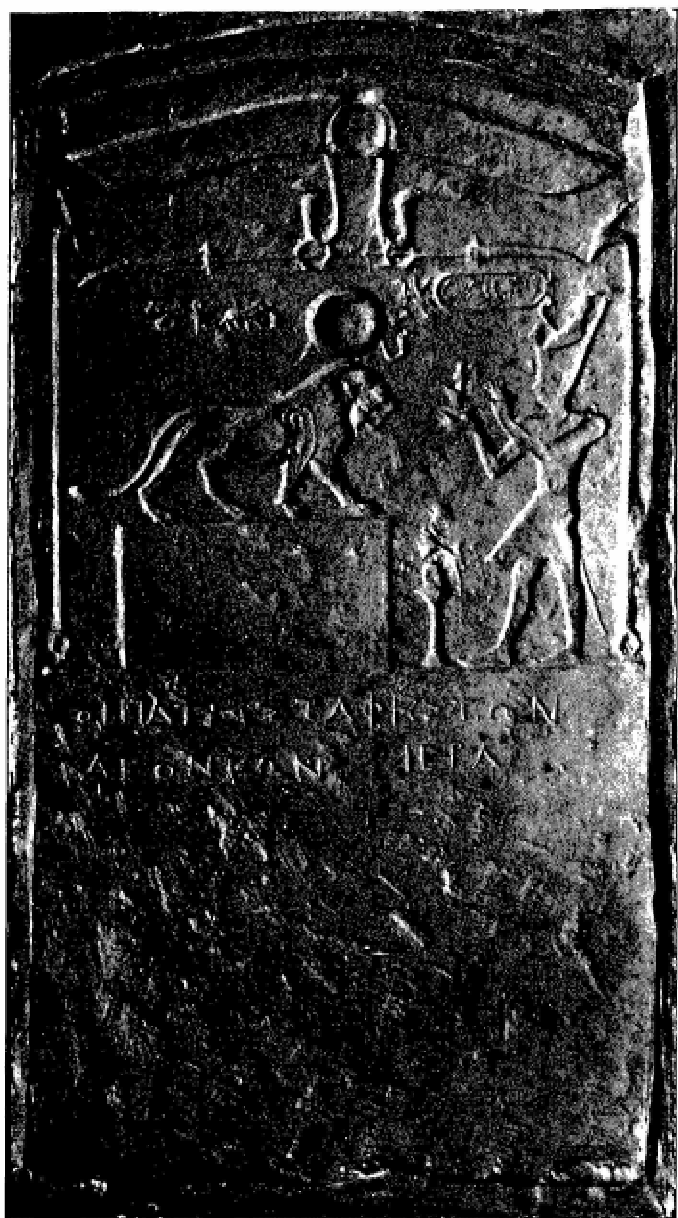
---

[1] Ich habe diese Stele kurz besprochen im Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving (Dez. 1927), S. 10 ff.

[2] Vgl. mein Beide Volksverhalen van Pap. Harris 500 Verso (1925), S. 26 ff.

[3] Vgl. Herod. III. 16; G. Lefébure, Œuvres Diverses (1912), II, S. 396.

Drei Stelen aus der Spätzeit im Haager Museum.



aus dem Fabellande im fernen Süden und die astrologische Erklärungsmethode nicht loswerden kann, welche sich auch sonst in den antiken Katasterismen verrät. So wird der Löwe Spender und Symbol der Fruchtbarkeit, welche die Überschwemmung des Nils im Sommer dem Lande jedes Jahr schenkt.[1] In den altägyptischen Inschriften hört man bisweilen (Pyr. 207 b) von einer Bestrafung durch den Löwengott; eine späte Gemme[2] ruft den Gott an mit den Bittworten: σύ τ' ὁ ταχύεργος ὁ ἐπήκοος θεός. Abgesehen von einigen wenigen Stelen und Kleinfunden,[3] sind wir über den altägyptischen Löwenkult in Leontopolis sehr schlecht unterrichtet. Leontopolis, jetzt Tell Mokdam, ist nie eine Hauptstadt in der Provinz gewesen und scheint administrativ dem mendesischen oder dem heliopolitanischen Gaue zugeteilt gewesen zu sein (Strabo, § 802). Die Monumente gehen zurück bis in die XII. und XIII. Dynastie.[4] Die Tempelreste, welche hier Naville auffand,[5] stammen aus der XXII. Dynastie, aus der Zeit also, als Osorkon II den Göttern dieser Provinzialstadt große Opfer darbrachte und ihnen reichliche Gaben spendete. Es ist aber eine noch offene Frage, ob nicht vielleicht dieser Pharao die Statuen seiner großen Vorgänger (Sesostris und Ramses II) usurpiert und ad maiorem gloriam deorum in seinen Gebäuden zu Leontopolis aufgestellt habe. Die Stelen, welche Zeugnis von einem Kultus des Löwengottes ablegen, gehören fast alle der Spätzeit an.

---

[1] Vgl. Horapollo I. 21; Macrob. I. 21. 18; Plutarch, Quaest. Conv. 671 C; id., de Iside, Kap. 38 (366 A); Porphyr., de Abstin. IV. 9; Strabo XVII, 812; usw.

[2] Vgl. O. Weinreich, Mitt. Kaiserl. Deutsch. Archäol. Inst., Athen. Abteil. XXXVII (1912, III), S. 13, Nr. 54.

[3] W. Pleyte, Chapitres Supplémentaires du Livre des Morts 162—163, S. 36 ff. Eine Zusammenstellung des archäologischen Materials gibt P. Pedrizet, Monum. Piot XXV, S. 349 ff., wo Abb. 7 auch die Haagner Stele publiziert ist. Sonstige Kleinfunde (Löwen aus Fayence usw.) vgl. G. Daressy, Statues de Divinités (Cat. Gén. du Caire, 1906), Nr. 38576—38584; Berlin, Ausf. Verzeichnis (1899), S. 261, 308, 366; Hildesheim, Pelizäusmuseum, Nr. 245, 349; Guide to the IVth—VIth Eg. Room Brit. Mus., S. 197; usw.

[4] Ed. Meyer, Gesch. des Altert. (I, 2), §§ 292 und 301.

[5] E. Naville, Ahnas el Medineh (1894), S. 27 ff.

Die wichtigsten Monumente dieser Art sind:

1. Zwei Stelen im Kairener Museum; publ. von Ahmed Bey Kamal, Stèles ptolémaïques et romaines (Cat. Gén. du Caire XX), I, S. 156 und 211; II, Taf. 51 (Nr. 22177, 22225).
2. Eine Stele in Alexandrien; publ. von G. Daressy, Annales du Service V, S. 119.
3. Eine Stele in Leipzig; Archiv für Papyrusforschung 1907, S. 241 ff.
4. Drei Stelen in Kopenhagen; V. Schmidt, Den Aegyptiske Samling (1908), S. 443 ff. (E 498 bis 501); id., Choix de Monuments égyptiens, 2e Série (1910), Taf. 33 und 35.
5. Eine Stele in Bonn; publ. von Wiedemann-Pörtner, Ägyptische Grabsteine und Denksteine aus verschiedenen Sammlungen, III (1906), S. 30 und Taf. X, Nr. 27.
6. Eine Stele im Haag (siehe Taf. III). Inv. Nr. S. 622 (Kalkstein, 0,27 × 0,515 m).

Unter der geflügelten Sonnenscheibe, die meistens die späten Stelen oben abschließt[1] und von zwei -Zeptern getragen wird, steht links der Löwe; die Muskulatur an Bauch und Schulter ist scharf detailliert. Das Tier steht auf einer rechteckigen Estrade vor einem Opfertische mit Blumenspende. Spuren roter Bemalung sind noch am Vorderkopfe des Löwen zu erkennen, wobei man unwillkürlich an die Worte des Arnobius erinnert wird: ‚inter deos videmus vestros leonis torvissimam faciem mero oblitam minio et nomine frugiferio nuncupari' (VI. 10).[2] Der König rechts ist einer der Ptolemäer; sein Name in der Kartusche ist verwischt. Er reicht seinem Gotte das Emblem der Wahrheitsgöttin, wie sonst das Symbol ‚Feld', u. a. Interessant aber sind die Inschriften. Gewöhnlich wird auf Stelen dieser Art der Löwe als ‚Osiris, der Löwe'

[1] Maspero, Guide du Visiteur (1915), S. 238; H. Schäfer, Ägyptische und heutige Kunst (1928), S. 113 ff.

[2] Weitere Spuren roter Bemalung erkennt man noch an den Uraei, dem linken Uaszepter und an der Sonnenscheibe, die der Löwe auf dem Kopfe trägt.

bezeichnet, d. h. also ‚der nach seinem Tode vergötterte Löwe', womit Namen wie 'Οσορμνεῦις (Osiris-Mnevis), 'Οσοράπις (Osiris-Apis) und 'Οσορβοῦχις zu vergleichen sind.[1]

Auf unserer Stele aber heißt das Tier ‚der lebendige Löwe' und scheint somit noch während seines Lebens göttliche Ehre genossen zu haben. Hierdurch würde also die Notiz Älians von rein ägyptischer Seite her bestätigt sein. Es befanden sich demzufolge im heiligen Temenos von Leontopolis wahrscheinlich zwei Gebäude, das eine dem Kultus des toten Gottes, das andere dem des lebendigen, göttlichen Tieres gewidmet. Um so mehr wundert es uns, daß auf der Basis der Stele eine griechische Inskription steht, welche nach dem Duktus der Buchstaben aus paläographischen Gründen nicht viel später als die ägyptische Inschrift zu datieren ist. Sie lautet:

ΟΙΚΙΑ ΤΗΣ ΤΑΦΗΣ ΤΩΝ ΛΕΟΝΤΩΝ ΙΕΡΑ

also ‚Heiliges Grabhaus der Löwen'. Die Frage scheint mir berechtigt zu sein, ob wir es mit diesen Worten nicht vielleicht mit einer Inventarnotiz zu tun haben, welche die Stele erhielt, nachdem sie im ‚Magazin' des Temenos beiseite gelegt und also nicht mehr als heilige Widmungsgabe betrachtet wurde.

B.

Im Delta wurde in archaischer Zeit der Löwe zur Gottheit; die Schieferpaletten mit Abbildungen von Löwenjagden entstammen fast alle dem nördlichen Ägypten.[2] Ein Steinblock, welcher im Heiligtume Ramses des Zweiten in Memphis verarbeitet wurde, aber gewiß dem Alten Reiche angehört, zeigt uns Ptah, vor einem Käfig oder einer Binsenhütte stehend, in welcher sich eine Löwenfigur befindet.[3] Eben bei Memphis war die alte Landesgrenze, ‚die Waage der beiden

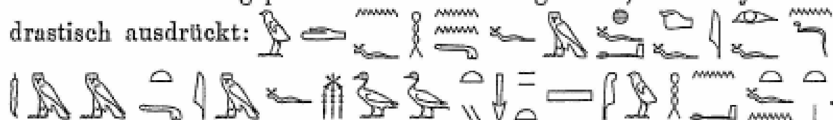
[1] W. Spiegelberg bei Wiedemann-Pörtner, l. c., S. 30.

[2] H. Ranke, Sitzungsber. Heidelb. Akad. d. Wissensch., Phil.-Hist. Klasse, 1924/25, Abh. 5.

[3] Flinders Petrie, The Palace of Apries (1909), Taf. XVIII, Nr. 1 (jetzt in Brüssel).

Landesteile', deren Vereinigung im Wappenzeichen der Stadt Cusae durch zwei löwenartige Figuren symbolisiert wurde.[1] Ptah als Patäke in Memphis,[2] Sechmet und Bastet (Kopenhagen E 499), Nefertem als Sohn der Sechmet-Bastet,[3] Hathor-Tefnut als die Mutter des Miysis:[4] es sind dies alle Gottheiten, die im Laufe der Zeit synkretistisch mit dem alten Löwengotte in Beziehung gebracht wurden. Es sind aber fast ausnahmslos die Kultstätten in der unmittelbaren Nähe nördlich von Memphis, die ihren Gott oder ihre Göttin dem Löwengotte gleichgesetzt sahen, d. h. eben diejenige Gegend, wo die uralte Sonnenverehrung ihre Heimat hatte.

Zu Rê, Atum und Shu stand also der Löwe als göttliches Tier in engster Beziehung, ja die Zusammenfassung von Atum mit dem Löwengötterpaare von Leontopolis hatte schon längst stattgefunden, als um die V. Dynastie diese Dreiheit dem Rê beigeordnet wurde.[5] Das Zwillingspaar hatte Atum selbst geboren, wie es Pyr. 1248 drastisch ausdrückt:



Neben dieser derben Vorstellung, welche jedoch auch später öfters wieder auftaucht,[6] steht die Ansicht, die sich auf eine Wortspielerei stützt, Shu und Tefnut seien von Atum ausgespien[7] worden (und); auch dieser Gedanke bleibt lebendig und scheint z. B. in der verdorbenen Stelle des Leidener Amonhymnus IV: 3

[1] W. Wainwright, Annales du Service XXVII (1927), S. 98; vgl. Ä. Z. 44 (1907), S. 19ff. und Or. Lit. Zeit. 1925, Sp. 787ff.

[2] G. Daressy, Statues de Divinités, S. 204, Nr. 38820, Patäke mit magischer ‚Löweninschrift'.

[3] Berl. 390, 8204 (Ausf. Verzeichnis, S. 306).

[4] G. Roeder und A. Ippel, Die Denkmäler des Pelizäus-Museums zu Hildesheim (1921), S. 90; vgl. W. Spiegelberg, Rec. Trav. 36, S. 174ff.

[5] A. Rusch, Die Stellung des Osiris im theologischen System von Heliopolis (Alter Orient XXIV, Nr. 1, 1924), S. 4ff.

[6] Pap. Tur. 133. 7; Pap. Bremner 26 : 24; 28 : 27; Totenb. Lepsius 136 : 14; Lepsius, Auswahl 16 : 16; *nd̲mm.t* heißt δέφεσθαι (Aristoph., Equites 24, Pax 290 u. ö.).

[7] Pyr. 1652a; 1871a, vgl. Maspero, Etudes d'Arch. et Myth. II, S. 375; G. Lefébure, Œuvres Diverses II, S. 273.

zu stecken (vgl. Ä. Z. 42 [1905], S. 31). Als θεοὶ πάρεδροι des Atum (Pyr. 2081^{b}), der in ihrer Mitte sitzt (Pyr. 1241^{c}), werden auch Shu und Tefnut ,die beiden großen Götter von On' genannt.[1] Mit Atum vollziehen sie das Gericht[2] und werden als ,Augen der Sonne' dem Sonnengotte selbst untergeordnet.[3] Der Löwengott, der mit großen Schritten anstürmt und seine Pfeile abschießt, ist das Horusauge selbst (.... Totenb. Nav. 132 : 1ff. Pc), welches als Rê den Himmel durchkreuzt (Totenb. Nav. 62 : 5, Pap. Nebseni). So bildete die Dreiheit Atum-Shu-Tefnut eine Urgruppe, aus welcher die Götter hervorgegangen sind (Pyr. 447). In diesem Texte sind die beiden [4] noch nicht ganz mit dem göttlichen Geschwisterpaare identifiziert worden. Bald aber wurden Shu und Tefnut, das Löwenpaar aus Leontopolis, gänzlich verschmolzen mit der heliopolitanischen Gottesidee und schon im Anfange des Mittleren Reiches den Sonnenbarken gleichgesetzt: ,ich bin ... das Löwenpaar; ich steige hinauf als Abendbarke und gehe herunter als Morgenbarke (!), indem ich in der Morgen-

[1] Pyr. 1985^{a}, vgl. 1010^{c} und 1690^{a}.

[2] Totenb. Nav. 18 : 5 (Aa), vgl. Pyr. 207^{b}, Lacau, Textes Rel. 65 und die oben angeführte Stelle Älian XII. 7.

[3] Metternichstele, Z. 149f., wo Shu das rechte, Tefnut das linke Auge der Sonne genannt wird.

[4] Die Gruppe wird *rw.tj* gelesen; vgl. Ä. Z. 51 (1913), S. 36; bisweilen singular = der Sonnengott.

barke (!) richte zwischen der Rudermannschaft des Rê zur Zeit des Abends‘.[1] Die beiden Götter können, so wie andere, Ansprüche erheben über die Menschen, und der Tote betet,[2] es sei ihm vergönnt, seine Familie zu schützen vor ‚der Fron der Isis, vor der Zählung der Nut und vor der großen Fron der beiden Löwen‘ ( ). Zuletzt ist dann die Einheit Löwe-Atum mit Rê, etwa in der V. Dynastie schon, verschmolzen und kann sich später der Verstorbene dem Sonnenlöwen gleichsetzen: ‚ich durchfahre den Himmel, ich bin der Löwe des Rê‘ (Totenb. 62 : 5 Nebseni). Hiermit ist der Kreis geschlossen und das leontopolitanische Löwenpaar ist über den Atum von On in den Rê-Kult eingedrungen. Jedoch findet man dann und wann noch Erinnerungen an ein ursprüngliches Oppositionsverhältnis zwischen dem Verklärten einerseits und dem Geschwisterpaare andererseits. Wenn der Tote den Gottesweg im Himmel betritt, beschwört er die Feindseligkeit mit den Worten: ‚ich bin der Gelockte, [vor dem?] Shu und Tefnut mutlos werden‘.[3] Man denkt hierbei unwillkürlich an mehrere Stellen in den Pyramidentexten, wo die sich im Himmel befindenden Seligen dem Verklärten, etwa als einem Eindringlinge, feindselig entgegentreten. Seitens des Löwen bedroht den Verstorbenen, nachdem er als Horus aus der Akazie hervorgetreten ist, die Gefahr, und er erhält den Befehl: ‚Hüte dich[4] vor dem Löwen!‘ (Pyr. 436). Daß mit diesem Löwen wirklich das Götterpaar Shu und Tefnut gemeint ist, erklärt sich aus der Parallelstelle Lacau, Textes

---

[1] Lacau, Textes Relig. 65 Anf., vgl. Totenb. Nav. 136 B. 11 Aa (Plural!).

[2] Lacau, Textes Relig. II, A 36; vgl. H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter (1926), S. 309.

[3] Lacau, Textes Relig. 50 : 9, vgl. G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten (1915), S. 210.

[4] Zur Übersetzung vgl. Sitzungsber. Berl. Akad. Wissensch. 1912 (39), S. 930.

Relig. XXV, wo statt des Löwen der genannt ist und die Gefahr, welche den Toten bedroht, näher präzisiert wird als die Verwesung im Jenseits. Bezeichnend ist es, daß im diesbezüglichen Kapitel XLV des Totenbuches ( ) nur der Anfang des M. R.-Spruches erhalten ist, ohne Hinweis auf die beiden Götter der älteren Texte.

Dieser zuletzt genannte Text ist von großer Wichtigkeit. Wir haben absichtlich bis jetzt von einem anderen Löwenpaare nicht gesprochen, das schon in den ältesten Sprüchen auftritt, d. i. . Diese sind grundsätzlich verschieden von dem oben besprochenen Typus. Die leontopolitanische Lehre ist durchaus solär-religiös, die *ꜣkr*-Idee hingegen ist chthonisch und schlägt ins Kosmologische um. Der *ꜣkr* steht parallel mit Geb (Pyr. 796) und im Gegensatz zum Himmel (Pyr. 658); den Zusammenhang von *ꜣkr* mit dem Erdstiere, dessen Hörner die vier Kardinalpunkte bezeichnen, ersieht man aus Pyr. 504 + 470; wie Pyr. 1014 die Tore des Geb zusammen mit denen der Unterwelt genannt werden, wechselt hier die Bezeichnung der letzteren als (P.) mit (M., N.); als Determinativ finden wir sogar dreimal [1] statt (Pyr. 504, 658 und 1713, wo statt zu lesen ist); als Erdgötter werden später die mit dem chthonischen Tiere determiniert (Lacau, Textes Relig. 1 : 48; 47 : 18; 59 : 2; Totenb. Nav. 96 : 3) usw., usw.

Weit zurück bleibt hierbei die Anzahl derjenigen Texte, wo *ꜣkr* mit Shu zusammengestellt wird und oft tritt in diesen Fällen gerade das chthonische Element wiederum stark hervor: W. ,W. durcheilt Shu, er durchstreift Aker und schmückt sich mit der Nordkrone‘ (Pyr. 325), d. h. der König durchstreift die Erde, und im Norden des Landes wird ihm das Abzeichen einer königlichen Würde ver-

[1] Vgl. Ä. Z. 51 (1913), S. 25; daraus entwickelt sich später die Bezeichnung ,die Erdgötter der Erde‘ (Totenb. Nav. 64 : 47 ff.).

lichen. Ich glaube, daß hier in ‚Shu' eher eine geographische, als eine religiöse Bezeichnung vorliegt.

‚Es erhebt sich vor dir Aker, es ... Shu; es zittern, die den Nil sehen, wenn er strömt' (Pyr. 1553).

Es handelt sich hier um ein Lied der Freude über die Überschwemmung des Nils,[1] und es ist als kosmologisches Wesen, daß Shu hier in den Kreis vegetativ-chthonischer Gedanken mit hineinbezogen wird.

Es gibt aber auch Stellen, wo von chthonischen Ansichten nicht die Rede sein kann und Shu nichtsdestoweniger mit Aker zusammen auftritt. Als der Gott des Luftraumes, der von der Erde bis zum Himmel reicht, wird Shu hier gewissermaßen zum Gegenstück des Erdgottes, zum Vertreter der überirdischen Welt, der zusammen mit und im Gegensatz zu der Erde das einheitliche Ganze des Weltalls bildet. Shu, als Stütze des Himmels, war wohl ursprünglich die ‚potentielle' Atmosphäre, d. h. eine kosmologische Gottheit, die weder an Ort noch Zeit gebunden war, keinen lokalen Kultus besaß, sondern als rein theologisches, fast theoretisches Wesen dem eigentlichen Volke fernblieb. An diese Gottesidee dürfen wir also in Leontopolis nicht denken, da hier ein Lokalkultus bis in die späteste Zeit fortbestand. Der Gott von Leontopolis ist, ungeachtet seiner Verschmelzung mit Atum und Rê im benachbarten Heliopolis, immer die alte Löwengottheit geblieben, deren Erscheinungsform bis zum Ende der Römerzeit auf Stelen und Votivtafeln abgebildet wurde. Dem Leontopoliten und jedem, dessen Wohnort dem Sakralzentrum des heiligen Löwen angehörte, galten Shu und Erde als der Inbegriff ihrer ganzen Erscheinungswelt, und es liegt auf der Hand zu vermuten, daß die Texte, wo beide in engster Verbindung zusammen auftreten, dem

[1] Vgl. Ä. Z. 38 (1900), S. 106; A. Erman, Die Literatur der Ägypter (1923), S. 35; A. Rusch, l. c., S. 14.

leontopolitanischen Gedankenkreise entstammen. Der religiöse Partikularismus einzelner Provinzialstädte gönnte, gerade im Glauben der unteren Volksschichten, dem Reichsgotte keinen Raum in den herkömmlichen Gebetsformeln. So scheinen mir Texte wie folgender eine stark lokale Färbung zu haben: (var.) ‚ich empfange ein reichliches Opfer und eile zum großen Throne wegen meiner Größe (?), ohne daß mich Aker abwehrt oder Shu und der *Rwtj*-Gott mich faßt (var. schlägt)‘. (Lacau, Textes Relig. 28. 5). In diesen und anderen Fällen dieser Art tritt Shu als Hauptgott auf neben dem abstrakten Begriff der Erde. Nach dem Tode kehrt der Mensch zurück zu seinem Gott und in seinen Heimatsboden; aus diesen beiden und durch sie wird er aber auch zu einem neuen Leben auferstehen. So sind beide Freund und Feind, je nachdem man den Tod als Ende des heutigen Lebens oder als Anfang eines neuen betrachtet. So konnte (Pyr. 436 und Lacau, Textes Relig. XXV) der Verstorbene vom Löwengotte mit den Gefahren bedroht werden, welche der Tod an sich mit sich bringt.

Man beachte jedoch, daß 1. in diesen Texten nicht das Götterpaar von Leontopolis, sondern nur der männliche Löwengott neben dem Aker auftritt; 2. nie in den Pyramiden- oder Sargtexten dem Worte *ꜣkr* irgendeine Löwenfigur als Determinativ beigegeben wird.[1] Die Abbildung des Erdgottes, des Schutzgenius der Horizonte,[2] als Löwe oder als Löwenpaar hat ihren Ursprung erst in den bildlichen Darstellungen in den Papyri und an Grabwänden. ‚Daß man den latenten Einheitsgedanken der echten Paarbildungen auch auf die spekulativen Paare jederlei Ursprungs überträgt, kann hiernach nicht wundernehmen, so fremd auch unserem Gefühle eine Auffassung ist,

---

[1] Vgl. Ä. Z. 51 (1913), S. 22 und 25.

[2] H. Schäfer, Ägyptische und heutige Kunst, und Weltgebäude der alten Ägypter (1928), S. 103 ff.

wie sie aus dem Unterweltgott mit den Köpfen des Horus und Seth spricht. Das ist einfach eine Analogiebildung zu solchen doppelköpfigen Wesen, wo dies eine natürlichere Quelle hat.'[1] Aker-Löwe oder -Löwen sind also eine reine Symbolik, die assoziative Übertragung einer bekannten Bildersprache auf eine kosmische Anschauung. Das Löwenpaar der Geschwistergötter von Leontopolis hingegen vertritt eine, an sich ideelle Gottesidee in tastbarer Erscheinungsform und ist somit die volkstümliche Realisierung eines religiösen Gedankens. Diese zieht gewissermaßen den transzendenten Glaubensinhalt zu einer faßlichen Glaubensform herab, während die Symbolik die konkrete Tatsache zu einem Begriffsbilde vergeistigt. Diese Symbolik des Aker als Löwenpaar ist demnach grundsätzlich verschieden von der Tierform der Götter Shu-Tefnut und somit von der Vorstellung, welche sich die Sonne als Löwe denkt. Letzteres ist eine rein religiöse Ansicht, die historisch begründet ist, und H. Grapow hat unrecht, wenn er den Löwen als Bild für eine Gottheit ausschließlich auf bloße Metaphern beschränkt.[2]

Ich habe oben, in bezug auf Pyr. 325, die Vermutung ausgesprochen, mit Shu sei dann und wann eine Art geographischer Bezeichnung gemeint; der Gott von Leontopolis würde in diesem Falle, als Repräsentant des Nordens, das Delta selbst vertreten können. Ich werde in dieser Vermutung bestärkt durch die Stelle Pyr. 1114a: ‚Zum Himmel, zum Himmel, zusammen mit den Göttern des Hauses des Löwen und des Falken'. Es sind hier die Götter Ägyptens gemeint; mit ‚Haus des Falken' wird Oberägypten, mit ‚Haus des Löwen' das Delta bezeichnet. Das Temenos in Hierakonpolis und die Kapelle von Leontopolis, von der wir noch eine Abbildung aus dem Alten Reiche besitzen,[3] spielen also hier die Rolle, welche sonst in den Texten von den beiden ‚Reichsheiligtümern'[4] übernommen wird.

[1] H. Kees, Horus und Seth als Götterpaar (Mitt. V.-A. Ges. 1924, 1) II, S. 59.
[2] H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen (1924), S. 71.
[3] Flinders Petrie, Palace of Apries (1909), Taf. XVIII, Nr. 1.
[4] Vgl. Ä. Z. 57 (1922), S. 120 ff.

So ansprechend diese Vermutung auch scheinen mag, gibt es doch einige Tatsachen, welche ihr widersprechen. 1. Der Ausdruck heißt wörtlich: ‚Haus (nicht Häuser!) des Löwen und des Falken'; 2. wenn diese Behauptung richtig wäre, würde man auch sonst in Zeremonien u. ä. dieser Zweiteilung begegnen. L. Borchardt[1] hat darauf hingewiesen, daß beim Sed-Feste der Löwenthron, dem wir auch in den Pyr. öfters begegnen (z. B. Pyr. 1124, 1939 u. ö.), ursprünglich oberägyptisch, der Thron mit niedriger Lehne und rechteckiger Seitenverzierung aber ursprünglich unterägyptisch ist. Man würde auf Grund der oben ausgesprochenen Vermutung gerade das Gegenteil erwarten und den Löwenthron als Vertreter des Deltas auffassen mögen. Es wäre also voreilig, irgendeine Konklusion dieser Art aus der Stelle Pyr. 1114 ziehen zu wollen, zumal auch die Ägypter selbst, jedenfalls in späterer Zeit, ihren Synkretismus in dieser Hinsicht ziemlich weit trieben. Wie Sethe z. B. gezeigt hat,[2] wurden zwei Panther als die charakteristischen Vertreter der beiden Landesteile Ägyptens aufgefaßt. Aber eine Inschrift aus der Ptolemäerzeit[3] identifiziert diese beiden Tiere mit dem Löwenpaar *rw·tj*, obgleich beide Anschauungen im Grunde vollkommen verschieden sind. Bei unserer oft noch lückenhaften Kenntnis der altägyptischen Fauna und der Unmöglichkeit, in den Darstellungen mit Gewißheit zwischen Löwe, Panther u. dgl. zu unterscheiden, bleibt es immerhin ein gefährliches Unternehmen, auf Grund von so fraglichen Prämissen irgendeine Folgerung zu ziehen.

---

[1] Ä. Z. 61 (1926), S. 36 f. Man findet den Löwen auch in der Sed-Darstellung vom Sarge 11978 des Berliner Museums (Ä. Z. 39 [1901], Taf. V rechts oben).

[2] Ä. Z. 44 (1907), S. 19, 25 f., vgl. Ann. Serv. 27 (1927), S. 98.

[3] Flinders Petrie, Koptos (1896), Taf. XX, Z. 12. Der Text lautet (vgl. Urk. II. 63):

Anhang.

Zum Schluß möchte ich noch auf zwei Totenbuchstellen hinweisen, die eine Schwierigkeit in der Übersetzung bieten:

Totenb. Nav. 28 : 2 (Pb):

‚Heil dir, o Löwe, ich bin *wnbw* und verabscheue die Richtstätte des Gottes.‘

Erman-Grapow unterscheiden im Wörterbuch (I, S. 319) zwischen

1. (u. Varr.) ‚Blume, Blüte‘, und

2. (Var.) ‚Teil o. ä. des Auges‘ (nur belegt im Totenb.).

Die erste Bedeutung ist auch sonst gut belegt;[1] aber weder ‚Blume‘ noch die Bedeutung des zweiten Wortes bei Erman-Grapow kann uns an unserer Stelle nützen.

Verwandt mit unserem Worte ist , Var. ‚Wurzel, Pflanze usw.‘ (vgl. Erman-Grapow I, S. 250), das gut belegt ist.[2] Daneben aber hat sich aus dieser Bedeutung der Pflanze, als von etwas Schönem und Lieblichem, die Nebenbedeutung ‚angenehm u. a.‘ schon sehr früh entwickelt.[3] Dieselbe poetische Übertragung, welche dem Worte seine besondere Bedeutung verlieh, möchte ich in dem obengenannten Totenbuchpassus ebenfalls für das stammverwandte annehmen.

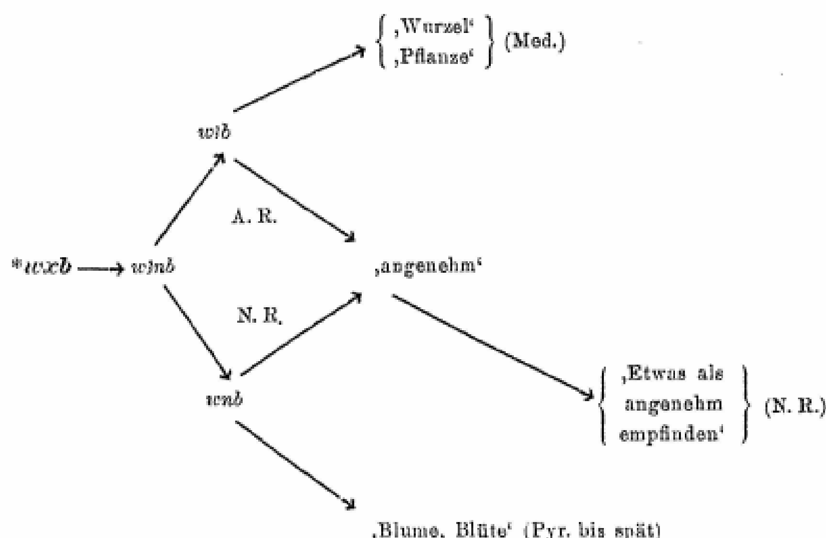
Die Bedeutungsentwicklung hat sich also etwa folgendermaßen vollzogen:

---

[1] Z. B. Pyr. 544; Urk. I. 44.

[2] Vgl. z. B. Urk. III. 50; Hearst 4 : 15; Maspero, Etudes de Myth. et d'Arch. III, S. 294.

[3] Z. B. Urk. I. 100, 105; vgl. vielleicht Hungersnotstele 23. 22.



Zu diesem Übergange > vergleiche man z. B. Var. Var. Var. Var. (K. Sethe, Verbum I, § 231; A. Erman, Sitzungsber. Akad. Wissensch. Berlin 1907 [21], S. 412).' Also: *wꜣb* > *wnb* hat im Alten Reiche die Bedeutung ,Blume, Blüte' und in der Form *wꜣb* (zweimal in derselben Inschrift) die Bedeutung ,angenehm'. Im späten Mittleren Reiche übernimmt die Form *wꜣb* die konkrete Bedeutung, welche die Form *wnb* schon längst hatte, während im Neuen Reiche (einmal im Totenb.) umgekehrt *wnb* die alte Nebenbedeutung ,angenehm' hat. Es kreuzen sich also chronologisch die beiden Bedeutungen beider Worte, die in ihren linguistisch-verwandten Formen nur eine spezielle Nuancierung einer und derselben Grundbedeutung aufweisen.

Die Übersetzung unserer Totenbuchstelle würde also etwa lauten müssen: ,Heil dir, o Löwe, ich bin ein friedfertiger Mensch, dem des Gottes Richtstätte verhaßt ist.'

Totenb. Nav. 64:41 (Aa):

‚Ich werde zum Löwen, in welchem Shu ...‘

An dieser Stelle begegnet uns ein Wort , welches ebenfalls sonst irgendeine Pflanze andeutet;[1] es wird z. B. el-Bersheh II, S. 23 neben genannt und vom Herausgeber mit ‚Henna(?)‘ übersetzt. Auch dieses Wort findet man bisweilen in gleicher Übertragung in der Bedeutung ‚angenehm, freundlich‘, z. B.

‚ein hochherziger Edler, freundlich, angenehm und beliebt‘ (Cairo 20543:16).

‚ich bin ein freundlicher Mensch‘ (Hatnûbgraffito XXIX:I, ed. R. Anthes, Die Felseninschriften von Hatnub [1928], S. 65 ff.).

Es ist nicht unmöglich, daß mit diesem Worte auch zusammenhängt, das Pyr. 1528 bd. und 1529 bd. die Bedeutung hat: ‚etwas als Gunst erweisen‘. Gegen die Annahme, daß hier das Wort ‚befehlen‘, ϩⲱⲛ, vorliege, verweise ich auf die Gleichung des Wortes ‚Gunst usw.‘ mit חנן und חן, welche schon A. Ember verteidigt hat.[2] Die Bedeutung von würde also etwa ‚angenehm, Annehmlichkeit‘ und als Verbum ‚etwas als angenehm empfinden‘ sein. Die Übersetzung unserer Stelle lautet also: ‚ich werde zum Löwen, an welchem Shu seinen Gefallen hat‘; beide obengenannten Texte deuten nachdrücklich darauf hin, daß der Tote sich als freundlicher Mensch dem Wohlwollen des Löwengottes Shu empfiehlt. In beiden Wörtern also (und) finden wir die von den alten Ägyptern so beliebte Übertragung des konkreten Bildes auf abstrakte Begriffe wieder.[3]

---

[1] L. Speleers, Les Figurines funéraires égyptiennes (1923), S. 124 und schon Pyr. 567[c] = 568[c] = 569[d].

[2] Ä. Z. 51 (1913), S. 119, Nr. 82.

[3] Vgl. H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen (1924), S. 99 ff.

Zwei Reliefs von einer unbekannten Kunststätte Nordsyriens.

Von

Stefan Przeworski, Warschau.

(Mit 1 Tafel.)

In der Ny Carlsberg Glyptotek in Kopenhagen befindet sich eine Reliefplatte aus Nordsyrien (Nr. 836 b, hier Tafel I),[1] der jedoch einen sicheren Platz innerhalb der Kunstdenkmäler dieses Gebiets zuzuweisen bisher nicht gelungen ist. Es sei daher hier auf ein ganz ähnliches Monument verwiesen, das im Jahre 1907 von Hogarth in Aleppo bei Herrn Marcopoulos photographiert wurde[2] und daher als von dort stammend angesehen war.[3] Seither ist über diesen Stein nichts Näheres bekannt.

Beide Skulpturen sind durch ihre eigentümliche Form gekennzeichnet. Es sind keine rechteckigen Orthostaten, die, wenn auch unzusammenhängende Szenen darstellend, dem Beschauer doch ein kontinuierliches Friesbild der Wandbekleidung bieten. Die Nebenseiten sind leicht konvex gemeißelt und verjüngen sich dann, die Ecken abgerundet, in die ebenfalls konvexe Längsseite. Dabei wirken die Platten fast quadratisch[4] und werden durch eine Leiste im Hoch-

---

[1] Poulsen, Tillaeg til Katalog over Ny Carlsberg Glyptotek antike Kunstvaerker 1925², 133 f. Abg. Tillaeg til Billedtavler af antike Kunstvaerker 1914, Taf. 14; Unger, Reallexikon der Vorgeschichte, IV, 1926, Taf. 236 b (sehr verkleinert). Für liebenswürdige Auskunft und Photographie bin ich Professor Poulsen und Herrn Ingholt verpflichtet.

[2] Hogarth, Liverpool Annals II, 1909, Taf. 42, 2 sowie S. 184 ein ganz kurzer Hinweis. Die Platte ist links oben abgeschlagen. Wegen der nicht besonders klaren Aufnahme verzichte ich hier auf wiederholte Abbildung.

[3] Garstang, Land of the Hittites 1910, 97⁴; Thomsen, Reallexikon der Vorgeschichte V, 1926, 22.

[4] Das erklären auch die Maße des Kopenhagener Stückes: H. 45 cm Br. 40 cm, D. 13 cm. Von der anderen Platte sind sie nicht angegeben.

relief umfaßt, so daß die Bilder scharf abgegrenzt erscheinen. Ähnliche Behandlung der Reliefläche läßt sich auf dem nordsyrischen Gebiet in den Bildwerken aus Mar'asch (New York, Metropolitan Museum, Nr. 1905)[1] und von Eschatal-Tepe[2] nachweisen, wobei im ersteren Falle das Denkmal ebenfalls kein regelmäßig rechteckiger Orthostat ist. Verständlich durchaus ist die Anwendung eines solchen Prinzips bei den freistehenden Denkmälern, wie bei denen aus Arslan-Tasch (?) (Stambul, Nr. 1981)[3] und Um-Scherschuḫ (Stambul, Nr. 7786),[4] oder bei Abgrenzung des bildlichen Teiles der Denkmalfläche von dem inschriftlichen, wie auf dem Grenzstein[5] aus Oerdek-Burnu (Stambul, Nr. 7696).[6] Wenn es sich aber, wie hier, um Glieder einer Wandbekleidung handelt, so sind wir vor allem im unklaren, wie der leere Raum, der zwischen den zwei darauffolgenden und nicht genau aneinander passenden Platten immer wieder vorhanden sein mußte, ausgefüllt wurde, ohne die dekorative Einheit zu stören. Trotzdem scheint mir außer Zweifel zu sein, daß beide Reliefs einst zu einem und demselben Wanddekorationssystem gehörten,[7]

---

[1] Humann-Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien 1890, Taf. 47, 5; Perrot-Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité IV, 1887, Abb. 282; Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter 1914, Abb. 31; Sayce, The Hittites 1925[6], Abb. zur S. 72. — Eine eingehende Untersuchung dieses Denkmals wird in meiner Arbeit: Recherches d'archéologie hittite. I. Les monuments de Mar'ash, erfolgen.

[2] Maspéro, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique III, 1899, 36; Studniczka, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts XXII, 1907, 153, Abb. 9. — Vgl. dazu Przeworski, Archiv für Orientforschung V, 1928, 22[5].

[3] Unger, Die Reliefs Tiglatpilesers III. aus Arslan Tasch (Publications des Musées des Antiquités de Stamboul VII) 1925, Taf. VIII, und Reallexikon der Vorgeschichte VII, 1926, Taf. 165.

[4] Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik III, 1911, 167, Abb. 7; Unger, Reallexikon der Vorgeschichte VII, 1926, Taf. 164 a.

[5] Przeworski, Orientalistische Literatur-Zeitung XXXI, 1928, 233 f.

[6] Lidzbarski, a. a. O., Taf. XIII f.; Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli IV, 1911, 328, Abb. 239.

[7] Das Kopenhagener Relief ist aus Kalkstein, das andere aus Basalt. Diese beiden Steinarten werden auch in der Wanddekoration von Karkemisch abwechselnd verwendet, um durch den Tonkontrast eine besondere Wirkung zu erreichen.

Stefan Przeworski,
Zwei Reliefs von einer unbekannten Kunststätte Nordsyriens.



Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek, Nr. 836 b.

zumal eine vollkommene Übereinstimmung in fast allen Einzelheiten der Darstellung herrscht.

Das Kopenhagener Relief zeigt uns zwei sich beim Tische gegenübersitzende Männer, die in ihren Rechten je eine Schale erheben. Dies ist eine aus einer Reihe von nordsyrischen Denkmälern,[1] zu denen noch eines aus Mar'asch (Stambul, Nr. 7715)[2] gehört, wohlbekannte Kultszene. Auf dem Relief von Aleppo dagegen sitzt nur eine Person beim Tische, dem sich von rechts ein Mann von kleineren Proportionen nähert. Für diese Szene lassen sich ebenfalls zahlreiche Parallelen aus dem nordsyrischen Kunstkreise anführen.[3] Der Gesichtstypus, durch eine wenig hervortretende Nase, stark reliefierte Backen, große Augen und dicke Wangen gekennzeichnet, ist bei allen diesen Gestalten der gleiche. Das Kopfhaar wird durch ein Band zusammengehalten und fällt dann in einem Schopf auf den Nacken. Die Oberlippe ist, nach der damaligen nordsyrischen Sitte, rasiert und, wie üblich, tragen die Männer einen Bart. Sie sind auch alle in ein langes, unten befranstes Gewand gekleidet, das ein Gürtel zusammenhält. Die wellenartig parallel verlaufenden Linien sollen die Befransung des Kleides wiedergeben, ähnlich wie auf den Stelen aus Nerab (Paris, Louvre, Nr. 3026[4] und 3027[5]). Die Ärmel sind kurz. Armbänder sind an den rechten Händen sichtbar. Die Fußbekleidung läßt sich nicht ermitteln. Abweichend von dem Kopenhagener Relief, wo die Sessel keine Lehne haben, ist auf dem aus Aleppo ein Lehnstuhl dargestellt. Dort bleibt auch der etwas in die Höhe ge-

---

[1] Przeworski, Archiv für Orientforschung III, 1926, 172 ff.

[2] Die Abbildung wird demnächst Przeworski, Monumenta Hethitica I, 1 (Collection Hethitica, III) bringen, vgl. auch S. 236, Anm. 1.

[3] Przeworski, Archiv für Orientforschung III, 1926, 174[3], wozu ferner das Relief aus Nerab gehört, s. nächste Anm.

[4] Clermont-Ganneau, Album d'antiquités orientales I, 1897, Taf. II; Kokowzoff, Zapiski Vostočnago Otdjelenja XII, 1899, Taf. 4; Ball, Light from the East 1899, Tafel zur S. 236; Speleers, Les Arts de l'Asie Antérieure Ancienne 1926, Abb. 565.

[5] Clermont-Ganneau, a. a. O., Taf. I; Kokowzoff, a. a. O., Taf. 3; Contenau, Manuel d'archéologie orientale I, 1927, 118, Abb. 68.

rückte Tisch von Opfergaben leer und die Linke der sitzenden Person ist nicht frei ausgestreckt, sondern ruht auf dem Tische.[1]

Ist das Zusammengehören dieser beiden Platten schon aus dem Gesagten klar, so wird es noch durch einen wichtigen Umstand bestätigt. Das Kopenhagener Relief gelangte in die Sammlung durch Kauf im August des Jahres 1907. Im selben Jahre wurde auch das andere Denkmal von Hogarth in Aleppo festgestellt. Es läßt sich daher behaupten, daß beide Platten einem nordsyrischen Hügel entstammen müssen, der von den Eingeborenen gegen 1907 geplündert wurde, worauf die Ausbeute dann sofort in den Handel gelangte. Alle Fundumstände bleiben daher völlig unbekannt, vor allem ist der Name des Tells, der die Kunststätte birgt, ein Geheimnis. Ich möchte trotzdem vermuten, daß er nicht nördlich von Aleppo, in der Richtung auf Karkemisch und Sendschirli, sondern eher östlich von dieser Stadt zu suchen ist.[2] Denn die Behandlung der Schopfhaare, als Netz eingeritzter vertikaler und horizontaler Linien, findet ihr nächstes Analogon in manchen Reliefs älteren Stils aus Tell Halaf (Paris, Louvre, Nr. 11072[3] und 11073,[4] sowie London, British Museum[5]), so daß vielleicht die Kunst dieser unbekannten Kunststätte Nordsyriens von der Tell Halafs beeinflußt worden ist. Doch sind unsere beiden Reliefs noch jünger als die dem 10. bis 9. Jahrhundert zugehörenden Skulpturen des Kapâra, älter jedoch als die aus dem 7. Jahrhundert datierten Bildwerke aus Nerab, daher spätestens gegen Anfang des 8. Jahrhunderts zu setzen. Sie geben uns von neuem einen Beweis, daß in dem nordsyrischen

[1] Es sei bemerkt, daß manche Einzelheiten an der Reliefoberfläche verwischt sind.

[2] Aus der ganzen Gegend besitzen wir bis jetzt keine Denkmäler, wie auch die zahlreichen Tepes in der Umgebung von Aleppo wissenschaftlich überhaupt noch nicht untersucht worden sind. — Vgl. Speleers, Syria VIII, 1927, 42 ff.

[3] Virolleaud, Syria V, 1924, Taf. 29, 4; Unger, Reallexikon der Vorgeschichte IV, 1926, Taf. 272 b.

[4] Virolleaud, a. a. O., Taf. 30, 3.

[5] Hogarth, Kings of the Hittites 1926, Abb. 49; vgl. Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities 1924³, 168.

Kunstkreise ein inhaltlicher und kompositioneller Zusammenhang und eine Kontinuität bestehen, wenn auch selbstverständlich die stilistische und technische Behandlung der Einzelheiten immer mehr oder weniger weitgehende lokale oder zeitliche Unterschiede aufweist.[1] Die Reliefs dürften also einem der zahlreichen einheimischen Herrschersitze Nordsyriens entstammen,[2] den festzustellen und vielleicht auch einmal auszugraben eine lohnende Aufgabe wäre.

---

[1] Przeworski, Archiv für Orientforschung V, 1928, 23f.

[2] Als eine Abart der ‚assyrischen Provinzkunst' Nordsyriens, die übrigens noch gar nicht faßbar ist und wohl in dem Sinne der römischen Provinzkunst nie existierte, würde ich diese Reliefs, wie Unger, Reallexikon der Vorgeschichte IV, 1926, 486 es tut, nicht auffassen.

Schwierigkeiten der Textkritik des Mahābhārata.

Von

Walter Ruben, Bonn.

Sukthankar hat von seiner monumentalen Mahābhārata-Ausgabe jetzt 1833 Śloken = 2161 der Bombay- und 2208 der Calcutta-Ausgabe, das ist ein Viertel des Ādiparvans, herausgebracht. Wenn dasselbe Tempo beibehalten wird, wird das Ādiparvan in neun Jahren fertig vorliegen; erst dann werden im Appendix die größeren Interpolationen gedruckt, erst dann wird der Herausgeber eine gründliche Textgeschichte geben. In seinem Vorwort zu Faszikel 1 hat Su. nur einen knappen, nach Schriftarten geordneten Überblick über das Handschriftenmaterial und eine sehr kurze Charakterisierung der Hss. gegeben.[1] So gut es auch menschlich zu verstehen ist, so wenig läßt sich solch Aufschieben einer genauen Prüfung der Textverhältnisse, einer bestimmt definierten Theorie der Textgestaltung, sachlich rechtfertigen. Es ist bei den jetzt vorliegenden 53 adhyāyas schon möglich und also nötig, sich nach dem Umfang und Grad der erreichbaren Sicherheit umzusehen. Gerade bei der Fülle des Materials, bei der Wichtigkeit des Textes und bei der Bedeutung, die diese erste große indische Philologenarbeit als Vorbild für die kommende Generation indischer Gelehrter haben wird, müssen die Prinzipien der formalen Philologie scharf gesehen werden — und sollen im folgenden absichtlich in möglichst greller Beleuchtung vorgeführt werden.

[1] Seitdem sind in Fasz. 2, auf dem auch Winternitz als Herausgeber verzeichnet ist, fünf Hss., von adhy. 26 an noch eine sechste (im Vorwort zu Fasz. 3 ausführlicher charakterisierte) Hs. hinzugekommen und von adhy. 13 an vierzehn Hss. als unerhebliche Mischhandschriften ausgeschieden.

Die Textkritik des Mahābhārata wird mit Sukthankar und allen anderen Bearbeitern ausgehen von dem durchweg feststellbaren Tatbestand, daß die Hss. den Text in einer nördlichen (N) und einer südlichen (S) Rezension überliefern. Mit der Feststellung dieses Gegensatzes begann die Textkritik des Mahābhārata vor fast 50 Jahren.[1] Heute liegen zwei großangelegte kritische Versuche vor: Utgikars Virāṭaparvan und Sukthankars Ādiparvan. Beides sind höchst verdienstvolle Experimente in entgegengesetzter Richtung. Utgikar folgt im ganzen und einzelnen auf Grund inhaltlicher und sprachlicher Kriterien einer kleinen Hss.-Gruppe des N (A, F, M: S. XXXVIII); Sukthankar baut seinen Text auf beiden Rezensionen auf und stellt inhaltliche und sprachliche Kriterien ganz in den Hintergrund.

Die klassische Philologie unterscheidet: 1. Heuristik, d. h. Sammeln und Ordnen des gesamten Materials an Hss. und Testimonien zu einem Stammbaum; 2. recensio, d. h. Herstellung des Textes des Archetypus; 3. emendatio, d. h. Herstellung des Textes des Verfassers; 4. ‚höhere Kritik', d. h. Scheidung der vom Verfasser benutzten Quellen.

Die dritte und vierte Aufgabe ist von beiden Herausgebern beiseite gelassen. Die erste ist bei Su. und vollends bei Utg. noch durchaus nicht bewältigt und wird es noch lange nicht werden, denn es ist noch nicht möglich, alles Material zu erfassen, und es wird wohl für alle Zukunft unmöglich sein, einen Stammbaum der Hss. aufzustellen.

Utg. hat für N außer elf Devanāgarī-Hss. nur eine in Bengālī; für S nur je eine in Grantha und Telugu und eine Abschrift von zwei Malayālam-Hss. Su. hat für N fünf B(engalische), eine in Maithilī (V), drei in Newārī (Ñ), eine in Ś(āradā) und sechs ‚kaśmirische' (K), das ist eine Anzahl Ś nahestehender Devanāgarī-Hss.; für S zwei in T(elugu), sieben in G(rantha) und vier in M(alayālam). Su. faßt die Hss. so nach ihren Schriften in ‚Versionen' zusammen, angeregt von Lüders (Abh. d. Gött. Ges. d. W. 1901, S. 3); er faßt

[1] Als südindische Paṇḍits gegen Pratap Chand Roy polemisierten, Holtzmann, III 33.

mehrere Hss. derselben Schriftart in ‚Gruppen‘ zusammen. Man muß aber feststellen, daß diese Einteilung nicht allzu wichtig für die Textkritik genommen werden darf, da die Hss. sich nicht immer gleichbleibend in dieselben Gruppen pressen lassen,[1] da ebensooft einzelne Gruppen verschiedener Versionen (derselben Rezension) zusammengehen wie die Gruppen derselben Version, und da schließlich die Hss. (oder Gruppen) mehr oder weniger häufig aus dem Rahmen ihrer Rezension heraustreten.[2]

Solche Beobachtungen zeigen, daß ein Stammbaum der Hss. nicht zu erwarten ist; die Lücke zwischen dem Archetypus und den heutigen Hss. ist zu groß. Die Hss. halten im tropischen Klima nicht so lange wie in Europa, so daß wir kein altes Material haben und das Abschreiben öfter wiederholt werden mußte. Es hat im allgemeinen den Anschein, als wären alle Hss. des Mbh. gleich ‚jung‘. Selbst wenn z. B. die einzige Ś-Hs. aus dem XVI. Jahrh. ist (oder Utg.s F aus dem XV., wenn nämlich die Unterschrift mit der Jahresangabe 1436 n. Chr. nicht aus einer älteren Hs. abgeschrieben ist), ist sie von dem anzunehmenden Archetypus (500 n. Chr.?) fast ebenso fern wie die anderen Hss. und unterscheidet sich in der Tat nicht von ihnen.

Und es ist bei den vorliegenden 50 Hss. des Mbh. nicht möglich, wie so oft in der klassischen Philologie, auch nur zwei Hss. direkt zueinander in Beziehung zu setzen. Beim Rāmāyaṇa aber hat schon Wirtz (Die westl. Rez. des R., Bonn 1894) sehr weitgehende Ähnlichkeiten einzelner Hss. nachgewiesen, die zwar keine unmittelbare, aber doch fast unmittelbare Verwandtschaft feststellen lassen. Ähnliches läßt sich gelegentlich auch für das Mbh. gewinnen: wenn z. B. 230* und 286* in S, von N nur in K_4 D_6 und D_{4m} (d. h. in D_4 als Mar-

[1] G z. B. hat die Gruppen $G_{1.2.4.5}$ gegen $G_{3.6}$ (s. u.) und die Gruppen G_{1-3} gegen G_{4-6} (und zwar scheint in adhy. 1ff. die zweite, in 25ff. die erste Gruppierung vorzuherrschen); außerdem kommen aber auch alle möglichen anderen Gruppierungen vor; G_7 steht fast immer für sich und gehört zu N! T_1 und T_2 gehen fast immer auseinander; T_1 gehört wieder sozusagen zu N.

[2] Z. B. ist im 1. adhy. K_0 (21a), K_1 (20), $K_{0.2-6}$ (2a), $K_{0.2-4.6}$ (19d), $K_{0.2-4}$ (3b), K_{0-3} (19*), K_6 (27*), $K_{5.6}$ (22*), K (gegen ÑVBDT$_1$) (306*) = S. usw.

ginalie) steht,[1] ist aber D_4 doch nicht sicher der Übergang von S nach N, nicht das direkte Vorbild für K_4 gewesen, denn in 21*; 192*; 268*; 269*; 271*; 278*; 279*; 331*; 332*; 442* hat nur $D_{4\,m}$ einen sonst nur in S überlieferten Vers. Wohl aber gehören (wenigstens in diesem Textabschnitt) D_4 und K_4 eng zusammen (s. u. Textprobe 1a).

Als derartige Ansätze zur Bewertung der Hss. hat Su. einzelne Hss. als Misch-Hss. ausgeschaltet (s. o. A. S. 240 und 242). Ob sie etwa aus relativ ‚alten' Stücken ‚gemischt' sind, können wir schwer beurteilen. Ebenso beurteilt Su. die große Menge der D-Hss., die man nur ganz selten (z. B. in 1, 4d) als ‚D-Version' ansprechen kann, und läßt sie für die Beurteilung der Lesarten ganz beiseite, sicher mit Recht, denn sie stehen ohne erkennbares Prinzip bald N, bald S nahe. Wollte man darin gerade das Alte sehen, das sich erst später in N und S gespalten habe, so dürfte ein Beweis wohl kaum zu erbringen sein. Näher liegt es, die Devanāgarī als eine Art Vulgär-Schrift aufzufassen, die in Indien relativ verbreitet war und in die das Mbh. öfter aus den geographisch begrenzten Spezialschriften umgeschrieben wurde. Vielleicht wird es gelingen, aus D noch andere Versionen als K herauszuschälen.

Für die recensio, die Bewertung der Hss. (resp. Gruppen usw.) und ihrer Varianten können wir statt eines Stammbaums nur folgende vier Fälle typischer Konstellationen betrachten:

Fall 1: Sicher sind all die Worte und Verse und nur die, die in N und S gleicherweise überliefert sind, dem Archetypus zuzurechnen. Und da es eine große Masse solcher Verse und Worte gibt,[2] hat man ein Recht, an einen Archetypus des Mbh. zu glauben und der Tradition einiges Vertrauen entgegen zu bringen. Es ist also zu billigen, wenn Su. da, wo beide Rezensionen übereinstimmen, auch Śloken mit sechs pādas im Gegensatz zu Utg. (S. XXXII) in den Text aufnimmt. Es geht nicht an, in solchen Fragen von einem

[1] Ebenso oder ähnlich: 19, 9d; 196*; 299*; 303*: $SD_{4\,m}$ $K_{4\,m}$; vgl. 287*; 329*; 335*; Maṅgalastrophe.

[2] Z. B. zu 26, 6; 10; 22 verzeichnet Su. keine vv. ll.!

a priori aufgestellten Prinzip auszugehen, daß es in ‚alter' Zeit nur Śloken mit vier pādas gegeben habe, sondern die Tradition muß uns erst lehren, was wir für den Archetypus des Mbh. anzuerkennen haben. Gelegentlich mag sich auch Su. vor der dritten Halbzeile gescheut haben; er hätte sonst vielleicht 356* mit 355*ab doch für identisch erklärt, 360* mit 359*ab, wenn sie auch im Wortlaut ganz abweichen.

Gegen diese Verse und Fall 1 überhaupt ließe sich freilich sagen, daß sie in einer Rezension interpoliert und dann in die andere durch sekundäre Beeinflussung unbeschädigt übernommen sein könnten. Hält man das weitgehend für möglich, so ist schließlich kein Wort des Mbh. überhaupt sicher ‚alt', stände es auch in allen Hss.! Solche Erwägungen sind aber im allgemeinen derart unbeweisbar, daß sie die Sicherheit im Falle 1 nicht ernsthaft in Zweifel ziehen und die Praxis der Textkritik nicht erschüttern. Es sei aber darauf hingewiesen, daß man z. B. in Rāmāyaṇa II, 4—6 (Bombay-Ed.) doch mit solchem seltenen Textverhältnis rechnen muß, denn es kommt im ganzen übrigen Rāmāyaṇa nicht vor, daß solch Stück derartig einheitlich, ohne jede Abweichung in der Verszahl und Versstellung und mit derartig minimalen Wortvarianten in N und S überliefert ist; vom Standpunkt der höheren Kritik wäre dies Stück ebenfalls zu beanstanden.

Utg. nimmt ferner 321 Śloken in seinen Text auf, die nur in N oder einem Teil von N überliefert sind (S. XLVI f.), und begründet dies mit einem inhaltlichen Kriterium, das so wenig beweist wie jedes inhaltliche Kriterium überhaupt (s. u.).

Fall 2: Stehen N und S mit zwei Lesarten gegeneinander, fehlt in einer Rezension ein Vers oder sind Verse in beiden verschieden gestellt, haben wir zwei gleichberechtigte Formen des Textes anzuerkennen; beide sind gleich unsicher. Es genügt nicht, N oder besonders K in seinen reinsten Vertretern $K_{0.1}$ (Su.; resp. A, F, M bei Utg.) als durchweg älter anzusehen, weil der Text dort ‚kürzer' sei. Su. kann für $K_{0.1}$ anführen, daß in diesen Hss. nicht nur die kürzeste Form des Ādiparvans überhaupt überliefert ist (im Parvasaṃ-

graha ist $K_{0.1}$ darin gleich S!), sondern auch, daß $K_{0.1}$ im bisher veröffentlichten Teil keinen einzigen Vers enthalten, der mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit als Interpolation des Südens gelten müßte (daß sie also von S nicht beeinflußt sind), und daß $K_{0.1}$ trotzdem in den Lesarten am meisten von den N-Hss. mit S übereinstimmen. So wichtig diese Feststellung ist, so gilt sie doch nur für diese so bezeugten Lesarten (aber s. u. 26, 3c). Da aber auch in $K_{0.1}$ Verse ausgefallen sein können, da $K_{0.1}$ in den Lesarten häufig auseinandergehen und da es durchaus nicht sicher ist, daß größere Reinheit im Versbestand mit größerer Wortreinheit zusammengehöre, hat man kein Recht, die Lesarten dieser Gruppe (resp. von N) im Falle 2 vor S zu bevorzugen. Su. legt denn auch $K_{0.1}$ nicht derart seinem Text zugrunde wie Utg. F, A und M. So ist aber der von Su. in den Text aufgenommene Einleitungsvers nur in N überliefert wie etwa 19* und also wie dieser nach Su.s Methode in den Apparat zu setzen.

Man möchte zwar annehmen, daß in Indien weit mehr Verse hinzugedichtet als fortgelassen wurden, daß daher der Archetypus in den Hss. noch annähernd vollständig erhalten sei; und man meint, daß die nur in N und S überlieferten Verse eine im allgemeinen für unser Gefühl (s. u.) lückenlose Handlung ergeben.[1] Es ist aber keine ausnahmslos gültige Entscheidung möglich und deshalb bleibt dieser Fall 2 unsicher.

Wenn sich N oder S weiter spalten, stehen etwa einer Lesart in S zwei in N gegenüber, und oft genug geht die Spaltung der Rezensionen noch weiter und wird es immer schwieriger, den Fall 2 herzustellen und eine Lesart zu bevorzugen, denn die, die in einer Rezension einheitlich überliefert ist, braucht deshalb durchaus noch nicht die alte zu sein. In diesen Fällen sind die drei (oder mehr) Lesarten manchmal auf Grund gegenseitiger Ähnlichkeiten in eine Reihe zu ordnen (s. u. Textprobe: trā tu, tre tu, treṇa). Es liegt

---

[1] Die indische Tradition lehrt freilich gerade umgekehrt (29*), daß der heutige Text nur ein kleiner Rest des früher einmal unmenschlich großen sei. Aber diese Worte sollen wohl nur den zweifellos vorhandenen indischen Sammeltrieb (vgl. das Serampore-Rāmāyaṇa!) gleichsam vor sich selbst entschuldigen.

nahe, in diesen Fällen die mittlere Lesart als die ältere aufzufassen, weil sich aus ihr die beiden anderen ableiten lassen. Es ist aber a priori ebensogut möglich, daß die eine äußere Lesart die alte, die mittlere der Übergang und die andere äußere die jüngste Lesart ist. Es ist kaum zu erwarten, daß eine größere Sammlung solcher Stellen erlauben wird, ein allgemein gültiges Gesetz für die Behandlung solcher Fälle aufzustellen.

Fall 3: Ein Teil von N geht mit einem Teil von S zusammen gegen den Rest von N, der mit dem Rest von S übereinstimmt, sei es in einer Lesart, Stellung oder Auslassung eines Verses. Nur eine der beiden von N und S gemeinsam vertretenen Textformen kann die alte (primär gemeinsame) sein; die andere muß durch Beeinflussung eines Teiles von N durch S oder umgekehrt (als sekundär gemeinsame) entstanden sein, wenn nicht ein Teil von N durch S und gleichzeitig ein Teil von S durch N beeinflußt ist, oder wenn man nicht selbständige Parallelentwicklung in N und S annehmen will, wozu man sehr häufig berechtigt sein wird.[1] Im letzten Falle ist Fall 3 auf Fall 1 zurückzuführen.

Läßt sich sekundäre Beeinflussung wahrscheinlich machen,[2] bleibt ein Fall 4 übrig. Läßt sich doppelte Beeinflussung vermuten, bleibt ein Fall 2.[3]

Gegen das Vorkommen sekundärer Beeinflussung überhaupt könnte man anführen, daß die zahlreichen, von Su. in dankenswerter Weise angeführten Randglossen (die Lesarten, aber auch ganze Verse enthalten), Verbesserungen in den Hss. und Variantenangaben in den Kommentaren deutlich zeigen, daß die Glossatoren zum Vergleich ihrer Hss. meist Hss. derselben Rezension herangezogen haben, denn unter den über hundert vom Referenten geprüften Glossen in

[1] Wenn z. B. in 2, 70 in V_1 und $G_{2.3.6}$ aus pūrṇa ein puṇya (oder umgekehrt?) wird; ähnlich in 1, 17b; 24c; 26a; 28c; 30a; 31a; 34b usw. Höchst unwahrscheinlich bei Interpolationen (s. u. S. 250).

[2] Wenn z. B. in 21, 7a; 11c; 12d G_3 als einzige S-Hs. eine Lesart mit einigen (allerdings nicht denselben) N-Hss. gemeinsam hat.

[3] Wenn z. B. in 21, 2b nur $M_{1.5}$ = N, nur $K_{1.4}D_5$ = S sind.

den adhyāyas 1, 26, 27, 28 ist keine einzige, die aus einer anderen Rezension übernommen sein müßte.[1] Ebenso ist es beim Rāmāyaṇa: die im Tilaka verzeichneten Lesarten lassen sich alle in S, nicht in N belegen; aber gekannt hat Rāmavarman N, denn ganz selten (zu I, 16, 29) zitiert er Gorresios Version, aber nur, um inhaltlich zu polemisieren, nicht um die Lesarten zu vergleichen. Wenn also in den letzten Jahrhunderten die Benutzer unserer Hss. und in älterer Zeit die Kommentatoren nicht aus der jeweils anderen Rezension entlehnt haben, möchte man annehmen, daß auch die alten Schreiber in gleicher Weise nur Hss. ihrer eigenen Rezension verglichen haben. Aber solche deutlichen Misch-Hss. wie T_1 und G_7 (wie beim Rāmāyaṇa der Codex Malcolmiensis aus Guzerath) und das nicht zu leugnende Vorkommen von Fall 3[2] zwingen doch zur Anerkennung der Wanderung von Lesarten und Versen. Den Übergang von N nach S und umgekehrt werden meistens die D-Hss. verschuldet haben (s. o. S. 243).

Fall 4: Ein Teil von N steht gegen S und den Rest von N (oder umgekehrt).[3] Ist hier in der Majorität das Alte erhalten, wie man auf den ersten Blick meinen möchte, oder hat S den Rest von N beeinflußt (oder umgekehrt)? Im Rāmāyaṇa sind Fälle 3 so selten, daß dort sekundäre Beeinflussung der Rezensionen im allgemeinen nicht zu befürchten ist;[4] da ist also im Falle 4 die Entscheidung für die Majorität mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit zu treffen. Das ist ähnlich, wie Lüders (Abh. d. Gött. Ges. d. W. 1901, S. 60f.) für das Mbh. die von S und B gegen den Rest von N bezeugten Lesarten als die älteren nimmt. Wenn aber S mit K gegen

---

[1] Wenn man D_4 als nördliche Hs. rechnet, ließe sich bei ihr allerdings die Entlehnung von 21* usw. aus dem S hervorheben (s. o. S. 242f.).

[2] 288* ist z. B. in $KVD_{1-6\,n}TG$ überliefert; s. u. über $G_{1.2.4.5}$.

[3] 1, 14b: dharm-ārtha ($K_4B_{1-4}VD$), vā dharma ($K_{0-2.5.6}S$); $K_{5.6}$ sind auch für Su. wertlos, d. h. von S beeinflußt; trotzdem entscheidet er sich für $K_{0.1}$.

[4] Sie ist dort sicher, aber auch sofort kenntlich, wenn Verse, die in S und N stehen, etwa in K in der Lesart von S in anderem Zusammenhang wiederholt werden, was sehr selten vorkommt (Bo. II, 3, 25—28ab = Go. 2, 10cd—13 = 3, 55—58ab und 5, 10cd—13 in der ‚nordwestl. Rezension').

B zusammengeht, so entscheidet zwar Su. nach $K_{0.1}$; aber wegen der nachweisbaren Unzuverlässigkeit von K (s. o. A. 2. S. 242) ist die Entscheidung durchaus nicht sicher.[1]

Die große Schwierigkeit beim Festlegen dieser Fälle ist aber die, daß man zwischen den Lesarten nur einer Hs., einer Gruppe, Version und Rezension nicht fest zu scheiden vermag. Liegt Fall 3 etwa vor, wenn nur eine Hs. des N und S gegen alle anderen zusammengehen? Sicher nicht, wenn die einzige des S T_1 ist (s. o. A. 1. S. 242). Einzeluntersuchungen über die Beziehungen der Hss. (s. o. S. 242f.) werden da weiterführen, um durch Betrachtung der vier Fälle, durch sozusagen mechanisches Abwägen der Hss.-Konstellation zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit in der Bewertung der abweichenden Textformen zu gelangen.

Es ist aber folgendes zu beachten: Wenn Winternitz (Indologica Pragensia I, S. 61) feststellt, daß etwa sieben B-Hss. genügen, um ‚die B-Version' festzulegen, so ist das eine ganz andere Aufgabe[2] als unsere, den Archetypus des Mbh. zu suchen. Es kann sein, daß sechs von diesen sieben B-Hss. ‚die' Lesart von B haben, daß aber die siebente die Lesart des Archetypus hat, wie etwa S zeigen könnte, wie es aber aus der Betrachtung von B allein nicht abzuleiten wäre. Wir suchen B am Anfang seiner Entwicklung, Winternitz sucht B auf seinem Höhepunkt, und schließlich stellen die Hss. das heutige Ende von B dar.

Es ist doch denkbar, daß ein Wort oder Vers des Archetypus nur in einer Hs. überhaupt erhalten wäre; unsere Textkritik kann freilich solche (hoffentlich seltenen) Besonderheiten nicht fassen, es sei denn, daß sie durch ein Testimonium als wertvoll erwiesen würden. Ein solches liegt für den von Su. herausgegebenen Text im Suparṇādhyāya vor, den Su. durchweg herangezogen hat, ohne daraus freilich Konsequenzen für die Textgestaltung ziehen zu können.

---

[1] 22* steht nur in S und $K_{5,6}$ $D_{2,6-12}$. Selbst wenn man $K_{5,6}$ mit Su. als von S beeinflußt ansieht, bleibt ein Fall 2.

[2] Ähnlich war sein früherer Plan, das südindische Mbh. herauszugeben (Lüders, Abh. d. Gött. Ges. d. W. 1901, S. 90).

Die wörtlichen Beziehungen vom Sup. zum Mbh. bestehen nur in einer sehr entfernten Ähnlichkeit einiger weniger Verse; nur zweimal ist ein Śloka fast gleich (23, 11 = Sup. 11, 5; 29, 19 = Sup. 27, 6) und zweimal sehr ähnlich (21, 4 = Sup. 7, 2 [nicht 5, 2!]; 26, 19 = Sup. 15, 4): diese Verse sind, wie Charpentier (Die Suparnasage, 1920, S. 294) feststellte, aus dem Mbh. in den Sup. übernommen, denn — das kann man seinen Gründen hinzufügen — sie stehen alle vier als vereinzelte Śloken zwischen Triṣṭubhs des Sup. Es zeigt sich dabei, daß der Sup. in 21, 4b; d; 23, 11d; 29, 19d mit Lesarten übereinstimmt, die von S und einem Teil von N[1] (Fall 3) bezeugt werden; in 23, 11c ($M_1 D_7$) und 26, 19b[2] nur mit wenigen S-Hss. Der Sup. könnte also (an diesen — aus S(?) — entlehnten Stellen) für den Archetypus des Mbh. belanglos sein. Schwierig ist aber die Beurteilung folgender beider Szenen:

Sup. 19 enthält eine Unterredung Garuḍas mit seinem Vater. Ga. stellt sich als ‚patatāṃ variṣṭha' vor (1), und fragt den Vater nach seinem Wohlergehen (kaccid vas tāta kuśalaṃ gṛheṣu: 2) und nach seiner Mutter (kaccit . . . . mātā na śocati: 2). Der Vater antwortet, daß es ihm gut geht (ved âham etat kuśalaṃ gṛheṣu: 3) und segnet ihn für den Soma-Raub (. . . tvā rakṣatu . . . ṛco yajūṃṣi . .: 4; svastyayanam . .: 5). Diese Unterredung hat im Mbh. (25, 7—25) aber den Inhalt, daß Garuḍa den Vater nach neuem Fressen fragt und der Vater ihm den Riesenelefanten und die Riesenschildkröte empfiehlt (wie es im Sup. 13, 1f. die Mutter Ga.s tut) und deren Geschichte erzählt. In dieser Szene ist der Inhalt des Sup. in ‚interpolierten' Versen noch da (wenn auch dem neuen Inhalt angepaßt). Im Anfang (324*: $K_{0.3.4}$ÑVBDT$_1$) fragt der Vater den Ga. nach seinem Wohlergehen ‚in Bezug auf das Essen' (kaccid vaḥ kuśalaṃ nityaṃ bhojane); die drei Zeilen dieser N-Interpolation entsprechen der ebenso großen S-Interpolation (326*: $G_{1.2.4.5}$), in der Ga. sich als ‚patatāṃ śreṣṭha' vorstellt.[3] Diese beiden N- und S-Gruppen

[1] Und zwar: 21, 4b: Ñ$_3$K; d: Ñ$_{1.3}$VBK; 23, 11d: Ñ$_3$BK; 29, 19d: BK.

[2] Sup: anuchidaḥ; $G_{4.5}$: aṇucchidaḥ; T_2: aṇucchadaḥ; G_1: aruṇacchadaḥ (?).

[3] Solch Ausdruck ist aber im Sup. und Mbh. häufiger und braucht nicht hier gerade entlehnt zu sein.

lassen die gemeinsame Interpolation 327* folgen, in der Garuḍa erklärt, daß es seiner Mutter gut geht (mātā me kuśalā). Am Ende der Szene folgt in diesen Hss. (ÑVBDT$_1$G$_{1.2.4.5}$; K$_{2.4}$ nur teilweise) der Segensspruch des Vaters (..svastyayanam....ṛco yajūṃṣi..:335*).

Ga. hat den Soma geraubt; Indra schleudert den Donnerkeil; Ga. zeigt seine Kraft und läßt nur eine Feder fallen (Mbh. 29, 19 = Sup. 27, 6; s. o.). Mbh. 29, 23 ähnlich Sup. 28, 2: Indra sucht daraufhin Ga.s Freundschaft; Sup. 28, 3 ähnlich Mbh. 30, 4 ff.: Garuḍa rühmt seine Macht. In Sup. 28, 1 wird erzählt, daß aus der dreifach gespaltenen Feder (chinnaṃ tridhā tat kuliśena patram) des Ga. der Pfau, die ‚zweiköpfige Schlangenfürstenreihe' und das Ichneumon entstehen. Die drei letzten pādas dieses Verses werden in K$_{0.4}$ hier (358*) interpoliert; der erste aber klingt an 361* an, eine Interpolation von T$_2$G$_{1.2.4.5}$ (tridhā tadā kṛtvā vajram). K$_{0.4}$ hat dann in 365* Sup. 28, 3 zitiert.

In dieser zweiten Szene wird keiner zweifeln, daß K$_{0.4}$ aus dem Sup. zitieren, denn der Triṣṭubh von 358* steht zwischen lauter Śloken. 361* wird man ähnlich beurteilen: diese S-Hss. haben interpoliert, wobei ihnen derselbe Vers des Sup. (28, 1) wie K$_{0.4}$ in 358* vorgeschwebt hat. Soll man nun auch die erste Szene als eine in N und S unabhängig voneinander gemachte Interpolation ansehen? Aber man bedenke, daß G$_{1.2.4.5}$ in dieser Episode öfter mit N zusammengehen (20, 15; 301*; 329*; 343*), daß sie allein auffallend viel Interpolationen haben und daß 340* nur in G$_{1.2.4.5}$M überliefert ist und Sup. 13, 4 (s. u. Textprobe) entspricht. Ist also die G-Gruppe der in Anlehnung an Sup. interpolierende und die N-Gruppen beeinflussende Teil? Su. antwortet zu 20, 1 gerade umgekehrt mit einer Entschiedenheit, die bei diesen schwierigen Stellen nicht am Platze ist. Es ließe sich nicht einmal strikt nachweisen, daß diese N und S gemeinsamen ‚Interpolationen' der ersten Szene kein alter Rest des Archetypus seien.

Utg. legt wesentlich deshalb F und A seinem Text zugrunde, weil sie im Virāṭa-parvan 2033 Śloken haben und diese Zahl den 2050, die im Parvasaṃgraha (Mbh. I, 2, 135), diesem wichtigen

Testimonium, angegeben werden, sehr nahe steht. Die Differenz von 17 Śloken machen gerade die 17 aus, die von Utg. als 3. Halbzeilen (s. o.) gestrichen sind, obgleich sie in N und S stehen; also hat Utg. in F und A einen Text zu finden gemeint, der um diese 17 Śloken noch älter sei als der Parvasaṃgraha. Der Parv. liegt jetzt bei Su. vor. Die Zahl 2050 ist nur in einem Teil von N ($K_{2.4-6}VD_{3-5.n}$) bezeugt, und wenn Su. diese Zahl in den Text (freilich als ‚unsicher') aufgenommen hat, so ist er dabei sicher gerade von Utg. beeinflußt worden. In einem anderen Teil von N ($K_1 V_{1m} B_{2.3.4m} D_{7.12.14}$) steht: 2300; diese Zahl stimmt ziemlich zu den 2272 der Bombay-Ausgabe (Utg. S. XXVI) und den 2376 der Calcutta-Ausgabe.[1] S mit ca. 3272 Śloken (Utg. S. XLVI) hat dagegen gewaltige, gerade für den Virāṭa-parvan charakteristische Interpolationen (Lüders, a. a. O. 52); die Lesart des S ist: 3500! Alle Lesarten des Parv. werden also nicht das Original, sondern spätere Anpassungen an einen Textbestand darstellen. Und wenn nach Utg.s Angaben im Virāṭa-parvan nur 1729 (d. h. 2033—321+17) Verse N und S gemeinsam sind, so können wir dies als die (freilich unsichere) Zahl des Archetypus annehmen; und warum soll im Parv. nicht ursprünglich gestanden haben: ‚sahasram ekaṃ ślokānāṃ sapta ślokaśatāni ca'?[2] Wenn weiter Utg. (S. XXVII) die Zahl 67 seiner adhyāyas der des Parv. angleicht, so wird man dies Kunststück leicht bei jedem Parvan nachmachen können.

Utg. hat die javanische Virāṭa-Geschichte (die keinen Vers bezeugt, der nur in N erhalten ist, wohl aber in 1, 19 die Lesart von N!) nicht ausgenutzt. Er verzeichnet z. B. im Appendix (S. 106f.), daß vor 19, 3 ein Śloka in allen Hss. des N und S und in diesem Testimonium (Supplement II, S. 9) erhalten ist, nimmt ihn aber nicht in seinen Text auf und gibt in seinen Notes keine Erklärung dafür.

Es sei weiter darauf hingewiesen, daß die von Lüders (a. a. O. S. 63ff.) mit N und G als Testimonia verglichenen Gāthās teils N,

---

[1] $K_6 B_{1.4} D_{2.12.a}$: 2500. K_3: 2015. Die Kumbak. Ed. hat 3494!

[2] In Anklang an 219a.

teils G als den treueren Text erkennen lassen.[1] Ebenso ist es bei den Gāthās, die Lüders (Nachr. d. Ges. d. W. z. Gött. 1897, S. 120) mit N verglichen hat und zu denen er (ib. 1901, S. 33ff.) den G-Text gegeben hat.[2] Also erlauben die Testimonia keine einseitige Entscheidung zugunsten einer Rezension, Version, Gruppe oder Hs., wie es zu erwarten war (s. o. S. 242).

Die Unterscheidung guter und schlechter Hss., Gruppen usw., die Bewertung der Varianten ist deshalb beim Mbh. so schwierig, weil nur ein kleiner Bruchteil deutliche ‚Fehler' darstellt; das drückt sich auch darin aus, daß Su. und Utg. so gut wie ganz ohne Konjekturen ausgekommen sind. Im allgemeinen geben die Varianten einen zwar verschiedenen, aber doch möglichen Sinn[3] und sind auch sprachlich gleich gut möglich. Wir wissen heute noch zu wenig über die Geschichte der epischen Sprache und können noch nicht sagen, ob die epischen Formen alt oder jung sind. Sicher sind an manchen Stellen epische Sprachformen durch klassische ersetzt worden;[4] es kann aber an anderen Stellen auch umgekehrt sein, daß die Rezitatoren der Epen die epische Sprache derart gewohnt waren und die pāṇineïsche so wenig beherrschten, daß sie das

---

[1] Utg. folgt Lüders nicht immer; vgl. seine Note zu 4, 9, die anscheinend besagen soll, daß es möglich sei, daß die Gāthās erst in Nachahmung des Mbh. entstanden seien.

[2] Mbh. III. 111, 7: in G ist der zweite pāda ver- und der dritte entstellt; in 112, 3; 7; 8 steht G den Gāthās ferner als N; in 112, 1 aber steht G der Gāthā näher.

[3] In 1, 14a liest S (außer $T_1 G_5$) $K_{0.2.6} B_3 D_n D_{6-12.14}$ (Fall 3): purāṇa-saṃhitāḥ kathāḥ (früher verfaßte); $T_1 G_5 K_{4.5} VB_{1.2.4}$: purāṇa-saṃśritāḥ (auf Purāṇa beruhende). In 14b werden die kathās: dharma-saṃśritāḥ (auf dharma beruhende) genannt; aber K_4 sec. man. $B_3 G_{2.3} D_{5.8.12}$ (ähnlicher Fall 3) lesen offenbar in Anklang an 14a: dharma-saṃhitāḥ (in Übereinstimmung mit dem dharma; vgl. PW s. v. dhā). Eben diese Hss. (ohne D; außerdem aber noch $K_3 B_1 M_{2-4}$; ähnlich $K_{2.6}$) lesen entsprechend in 10b: Mahābhārata-saṃhitāḥ (im Mbh. gesammelte) statt: Mahābhārata-saṃśritāḥ (dto). Su. wählt immer -śri-, ohne diese Lesart auch nur als unsicher zu kennzeichnen!

[4] Jacobi, Rāmāyaṇa, S. 5. Gelegentlich merken die Kommentatoren des Südens (Tilaka, Kataka) Formen als ‚ārṣa' an; und gerade an diesen Stellen finden sich oft klassische Wortformen in N: in der Ersetzung in N und der Anmerkung in S drückt sich dasselbe Sprachempfinden aus.

Epische auch da einführten, wo es im Archetypus noch nicht gebraucht war. Wir wissen auch noch nicht, ob der Archetypus sprachlich einheitlich war! Er wird vermutlich die Mitte halten in der Verwendung epischer Formen, wie er als Redaktion in der Mitte zwischen der voraufgegangenen Sammeltätigkeit der itihāsas und der folgenden Interpolationstätigkeit steht. Vielleicht wird es eines Tages gelingen, den Prozentsatz epischer Formen in zweifellos interpolierten und alten Stücken festzulegen. Das kann aber nur geschehen, wenn der Text ohne sprachliche Argumente gereinigt ist; oder die sprachliche und handschriftliche Bearbeitung müßten so ineinandergehen, daß die Einzelbeobachtungen sich zu einem widerspruchslosen Ganzen ordnen lassen.

Ebenso problematisch ist das Kriterium der lectio difficilior; es beweist nichts; aber sie sollte doch aus dem praktischen Bedenken heraus in den Text gestellt werden, daß sie für spätere grammatische Bearbeitungen an betonter Stelle steht.[1]

Ebenso problematisch ist schließlich jedes inhaltliche Kriterium. Fehlt in einer Rezension ein Vers (oder eine Versgruppe), so können wir einerseits bestenfalls zeigen, daß er im Zusammenhang für unser Empfinden schlecht entbehrt werden kann. Aber dagegen steht das gewaltige Zeugnis, daß eine Rezension mit ihren vielen Abschreibern diese Lücke nicht empfunden hat; sonst hätte sie den ausgefallenen Vers durch eine Interpolation ersetzt. Warum soll der nur in einer Rezension stehende Vers nicht eine Interpolation sein, erfunden zu dem Zweck, die von uns und einem Teil der Inder empfundene Lücke des ursprünglichen Textes auszugleichen? Wenn andererseits ein solcher Vers für unser Empfinden entbehrlich ist, läßt sich entgegnen, daß im Epos wahrhaftig genug ‚entbehrliche‘ Verse in beiden Rezensionen überliefert sind! Genau so wenig entscheidend ist es, ob solch ein Vers dichterisch gut oder schlecht ist. Selbst wenn solch ein Vers im Widerspruch zu seiner Umgebung steht, kann er alt sein, d. h. dem Archetypus angehören. Die Untersuchung der

---

[1] Su. hat 14, 12 d ‚dve aṇḍe‘ nur nach K_3 demnach mit Recht aufgenommen.

Ṛṣyaśṛṅga-Sage von Lüders zeigt z. B., daß wir wohl ein Recht haben, das ursprüngliche Mbh. für ein einheitliches Werk zu halten, daß aber der Archetypus unserer Hss. bereits Widersprüche enthielt! Lüders' Untersuchung gehört in das Gebiet der emendatio.

Wenn ferner z. B. im 1. adhy. die Brahma-Episode im wesentlichsten Teil von N fehlt, so kann man die Analogie des Rāmāyaṇa anführen, in dem Brahma ebenfalls im Anfang auftritt, um den Dichter anzutreiben. In ungefähr denselben Hss. fehlt 22*: der letzte Śloka dieser Stelle klingt wörtlich an Rāmāyaṇa I, 3, 2 (ed. Bombay = Gorresio) an: Vyāsa erlebt im Yoga-Zustand die Vision des Mbh., wie im Rāmāyaṇa Vālmiki. Beweisen diese Analogien, daß dies ‚topoi' der Epik gewesen sind, oder daß diese Stellen im Süden nach dem Rāmāyaṇa interpoliert sind?

Vollends die inhaltlichen Argumente, die Utg. (S. XXXVIII ff.) hervorhebt, um einzelne Lesarten von A, F als alt gegen alle anderen zu erweisen, zeigen die Problematik dieser Methode. In IV, 4 z. B. werden Verhaltungsmaßregeln am Hofe gegeben; 4, 20 lautet nach F: ‚Man soll vor dem König eher das ihm Angenehme als das ihm Zuträgliche erwähnen.' S läßt den Vers fort; der größte Teil von N liest gerade umgekehrt; ein Teil ganz anders (im folgenden Vers liegt es ähnlich). Nach Utg. enthält dies ganze Stück keine moralischen Gesichtspunkte, und deshalb soll F das Alte bewahrt haben. Aber ist es sicher, daß das sonst nicht moralische Stück hier (mit F) zwei unmoralische Spitzen hatte? Ist es etwa ausgeschlossen oder auch nur weniger wahrscheinlich, daß erst F das Fehlen des moralischen Gesichtspunktes zu solchen (für unser Empfinden) unmoralischen Sentenzen übertrieben hat?

Solche Erwägung der Gegenargumente hat Utg. unterlassen; und doch sollte der Philologe die Selbstkritik so weit treiben, daß er in solchem Falle auch die Partei seines Gegners vertritt, und er muß sich vor derartigem Widerspruch hüten, zu dem sich Utg. durch inhaltliche Kriterien hinreißen ließ: Utg. behauptet (S. XLVII, L. 31), um die 321 Verse, die nur in N stehen (s. o.), aufnehmen zu können, daß sie in S durch absichtliche Säuberung des Textes

gestrichen seien; er behauptet aber (S. XXIX, L. 6), um solche Verse, die nur in S stehen, nicht aufnehmen zu brauchen, daß eine absichtliche Säuberung des Textes nie stattgefunden habe und in der Geschichte der indischen Literatur unerhört sei.

Trotz dieser beängstigend klingenden theoretischen Erwägungen ist die Hauptmasse des Ādiparvans mit ziemlicher Sicherheit herzustellen und von Su. hergestellt worden. An seiner Auswahl der Verse und Worte wird man nicht viel auszusetzen finden. Nur im Gebrauch der Wellenlinie wird man, wenn man sie überhaupt als Zeichen der Unsicherheit einführen will, weitergehen und sie in den Fällen 2—4 anwenden müssen, und man wird ein entsprechendes Zeichen für ‚unsichere' Verse über dem Strich einführen müssen. Als Probe seien 26, 1—3 besprochen (aber nicht mit allen Einzelheiten), in denen Su. keine Wellenlinie verwendet; bei minimal bezeugten Varianten sei einfache Unterstreichung verwendet:

26, 1) Sūtaḥ: spṛṣṭamātre tu padbhyāṃ sā Garuḍena balīyasā
abhajyata taroḥ śākhā bhagnāṃ câināṃ adhārayat
2) tāṃ bhaṅktvā sa mahāśākhāṃ smayan samavalokayan
ath âtra lambato 'paśyad Vālakhilyān adhomukhān
340*) Vaikhānasāṃś ca śākhāyām lambamānān adhomukhān
3) sa tad-vināśa-saṃtrāsād anupatya khagādhipaḥ
śākhām āsyena jagrāha teṣām ev ânvavekṣayā
śanaiḥ paryapatat pakṣī parvatān praviśātayan

Su. hat in der Einleitungsformel offenbar eine einheitliche Form durchführen wollen und druckt: ‚sūta uvāca'. Aber ‚uvāca' steht nur in N (außer K_1D_3; schwach bezeugter Fall 4). Da $K_{3.4}\widetilde{N}VB_{1.4}$ $D_{1.2.6.7.n}$ ‚Sautiḥ' lesen, ist hier ein gut bezeugter Fall 4.

1a) Ṇ: -trā tu; S: -tre tu; $G_{1.3.5}$: -treṇa. -tre ist (gegen Su.) vorzuziehen als lectio difficilior[1] und ‚mittlere' Lesart in Fall 2.

In (tre-)ṇa und der Umstellung ‚sā padbhyām' liegt schwach bezeugter Fall 4 vor ($BD_nT_1K_4D_4$).

[1] ‚Nachdem (der Baum) von Garuḍa berührt war, brach von ihm ein Ast, und den abgebrochenen trug er.'

1b) ‚mahātmanā‘: höchstunwahrscheinlicher Fall 4 (nur K_1).

1d) ‚lagnām‘ ($D_{3.6.7}$) könnte Schreibfehler sein (seinen Füßen anhaftend).

2a) Su. liest ‚bhagnām‘, das nur in $MG_{1.3.6}D_5$ steht (Fall 4) und an 1d angelehnt sein könnte. Oder soll man die Differenzierung zu ‚bhaṅktvā‘ als Neuerung auffassen? ‚su‘ ($BD_aG_{1.3}M_{2.4.5}$ statt ‚sa‘) ist gut bezeugter Fall 3.

2b) ‚smayamāna‘ (Fall 4) ist ‚episch‘.

2d) ‚adhomukhān‘ haben $G_{1.2.4.5}$ in 340* (s. u.); dafür in 2d: tapodhanān.

Nach 2 sind 338*, 339*, 342* Fälle 4; 341* Fall 3; 340* ist Fall 4, aber auch Sup. 13, 4 werden in diesem Zusammenhang die Vaikhānasas genannt; bei dem Charakter von $G_{1.2.4.5}$ (s. o.) dürfte hier eine Interpolation vorliegen.

3a) S: ‚anut‘ (Fall 2).

3c) ‚jagṛhe‘ ($K_{0.1.3}G_3M_1D_{2.5}$: Fall 3): gerade in der Devanāgarī des Westens (z. B. im Malcolmiensis des Rāmāyaṇa aus Guzerath) ist -āha und -he leicht zu verwechseln.

3ef) Dritte Halbzeile! Von $BV\tilde{N}_{1.2}$ usw. anders gelesen. S: vicālayan (Fall 2).

Textkritik ist eine Kunst, und der Kritiker muß philologischen Takt besitzen, wie ihn Su. zweifellos besitzt, um mit der Handhabung der an sich nur geringe Wahrscheinlichkeit liefernden Argumente zu einem überzeugenden Ganzen zu kommen; er muß seine Hypothese der Textgeschichte sich am Resultat bewähren lassen. Nachdem die Forschung jetzt durch Su. ein gediegenes Fundament bekommen hat, wird vor allem der Umstand weiterführen, daß beim Rāmāyaṇa überaus ähnliche Verhältnisse vorliegen. Das wird auch für die kulturell-geographische Sonderung des Kontinents Indien, für die ganze indische Geistesgeschichte von Bedeutung werden, die eines Tages als große Hypothese versucht werden muß und in der alle einzelnen Hypothesen aufgehen und von ihr ihre letzte Bestätigung erwarten müssen.

Wann wurde der Jahwäkultus in Jerusalem offiziell bildlos?

Von

Sigmund Mowinckel, Oslo.

Vortrag, gehalten auf dem VI. Internationalen Historikerkongreß in Oslo am 15. August 1928.[1]

1. Zunächst einige Worte zur Formulierung des Themas, die vielen falsch erscheinen wird; denn, wird man sagen, der Jahwäkultus im Tempel zu Jerusalem ist immer bildlos gewesen. Das wird sogar von solchen kritischen Forschern behauptet, die zugeben, daß der offizielle Jahwismus etwa vor Amos oder Hoschea nicht prinzipiell bilderfeindlich gewesen ist. — Sellin hat der üblichen Ansicht Ausdruck verliehen, wenn er von ‚der Tatsache der Bildlosigkeit des Kultes in Schilo und in Jerusalem' redet.[2]

Was die Formen des Kultes in Schilo betrifft, so beschränkt sich das, was wir darüber wissen, fast einzig darauf, daß das zentrale Gerät und das Symbol der realen Präsenz Jahwäs die sogenannte Lade *ᵃhrōn jahwä* war, und, um es sofort zu sagen, so hängt das vermeintliche Zeugnis der Bildlosigkeit des Schilokultes von der Ansicht ab, die man sich über diesen Gegenstand macht. — Genau dasselbe gilt tatsächlich auch von dem Kultus in Jerusalem. Über ein Kultbild Jahwäs daselbst wird nichts gesagt; daß das ‚Eiferbild' *sämäl haḳ-ḳin'ā* Ez. 8, 5 ein Kultbild Jahwäs war, ist zwar vermutet worden,[3] läßt sich aber nicht beweisen. Von der Lade, die auch in Jerusalem die Präsenz Jahwäs vertrat und ein zentrales Kultusgerät darstellte, und die nach der an und für sich sehr unwahrscheinlichen Legende identisch mit der an die Philister

[1] Etwas erweitert und mit Anmerkungen versehen.

[2] Zur Einleitung in das A. T., Leipzig 1912, S. 17—23.

[3] H. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier.

verlorengegangenen Lade von Schilo war,[1] heißt es in der Notiz in I Kg. 8, 9a ausdrücklich, daß sich in ihr ‚nichts anderes als **nur** die beiden Steintafeln, die Mose am Ḥoreb in sie niedergelegt hatte', befand.

Besagte Notiz kann aber nicht ohne weiteres als glaubwürdige Dokumentation für die ältere Zeit gelten. Sie entstammt nämlich nicht den alten Quellen, weder J noch E,[2] sondern gehört dem deuteronomischen Redaktor an. Zwar ist sie älter als die Glosse in V. 9b; diese gehört aber, wie Hölscher[3] nachgewiesen hat, zu den zahlreichen nachredaktionellen Zusätzen zum Buche, und da V. 9a deutlich mit der für die Deuteronomisten charakteristischen Tendenz zusammenhängt, die stetige Bildlosigkeit des Mosaismus und des von Propheten und Priestern vertretenen genuinen Jahwismus ausdrücklich und bei jeder Gelegenheit zu behaupten, so wird diese Notiz, die so wie so wie eine Polemik gegen andere Ansichten aussieht, auf die von jenen Deuteronomisten besorgte Redaktion zurückgehen; denn eben bei diesen hören wir immer wieder, daß die Lade die beiden Gesetzestafeln enthalten habe.[4]

Was ist nun die **Lade Jahwäs** gewesen? Diese Frage kann hier nicht in Einzelheiten behandelt werden. Vielmehr ist es die **Voraussetzung** meiner folgenden Ausführungen, daß Gressmann uns in der Hauptsache die richtige Beantwortung der Frage schon gegeben hat,[5] und ich begnüge mich hier damit, seine Resultate zu wiederholen. — Gressmann kann von der alten Beobachtung ausgehen, daß die Lade zu Jerusalem erst spät, wohl erst bei den Deuteronomisten und bei P, ein Behälter der Gesetzestafeln ge-

---

[1] I Sam. 4—6; II, 6.

[2] Letzteres gegen Hölscher, Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion, in der Gunkelfestschrift I, S. 164. Ähnlich wie ich urteilt anscheinend auch Gressmann, ZATW 1922, S. 89.

[3] a. o. O.

[4] Dtn. 10, 1ff.; 31, 9. 36; dazu die Stellen, wo der Ausdruck *ᵃrōn-hab-bᵉrīṯ*, *ᵃrōn bᵉrīṯ jhwh*, bzw. *ᵉlōhīm*, vorkommt.

[5] Die Lade Jahves = BWAT, Neue Folge, Heft 1, W. Kohlhammer, 1920. Vgl. Die Schriften des A. T. in Auswahl [2], I, 2.

worden ist; ursprünglich hat sie etwas anderes eingeschlossen. Gressmanns Untersuchung hat ihn nun zu dem Ergebnis geführt, daß sie ein Kultusprozessionsschrein gewesen ist, der irgendeine sichtbare Vertretung der Realpräsenz Jahwäs enthielt. Diese Vertretung ist nach allen darüber erhaltenen Andeutungen ein *ēfōd* gewesen, d. h. ein Gottesbild irgendeiner Art; mit dem *ēfōd* stand auch das *ēfōd*-Orakel mit den beiden Losen *ūrīm* und *tummīm* in Verbindung.[1] Die *ēfōd*-Bilder und somit auch das Jahwäbild der Lade waren nach allen Andeutungen darüber Bilder aus Edelmetall, Silber und vor allem Gold,[2] wenn auch in den meisten Fällen wohl ein hölzerner Kern anzunehmen ist. Als Metallbilder waren sie mitunter gegossene Bilder[3] *massēkōt* und werden auch direkt so genannt.[4] Betreffs der Form hat Gressmann es in höchstem Grade wahrscheinlich, wenn nicht sicher gemacht, daß der *ēfōd* ein Stierbild war, und eine Reihe von Andeutungen lassen ahnen, daß das auch die Form des Jahwäbildes in der Lade war; eben deshalb heißt der Jahwä der Lade *abbīr jiśrā'ēl* ‚der Stier Israels'.[5]

Solcher *ēfōd*-Bilder hat es in Israel viele gegeben, wie es demnach auch mehrere Laden gegeben hat; so spricht die Überlieferung wenigstens einmal von der Herbeischaffung der Lade Jahwäs zu einer Zeit, wo nach der später orthodox gewordenen Überlieferung die — nach ihr einzige — Lade sich an einem ganz anderen Orte, vielleicht außerhalb der Grenzen des Landes, befand.[6] Da Gottesbild, Prozessionsschrein und festes Gotteshaus immer zusammengehören,[7] so wird man vermuten, daß es eine Lade in jedem größeren Jahwätempel gab, jedenfalls hat geben können.[8] Wenn man von der Lade spricht, so sollte man darunter ausdrücklich die davidische Lade in Jerusalem verstehen; auf sie bezieht sich die Beschreibung

---

1 Vgl. I Sam. 14, 18 mit V. 3 und V. 36ff. 2 Ri. 8, 27; 17, 3.

3 Ri. 8, 27; das Gewicht des Goldes spricht hier für ein massives Bild.

4 Ri. 17, 3; vgl. Gressmanns obengenannten Aufsatz S. 31.

5 Ps. 132, 2. 5; vgl. Gen. 49, 24.

6 I Sam. 14, 18, s. Gressmann, a. o. O. S. 34.

7 S. Ri. 17, 4. 5.

8 So auch schon Arnold, Ephod and Ark, Cambridge 1917.

der Priesterschrift, wenn man auch annehmen darf, daß die anderen in der Hauptsache dieselbe Form, Ausstattung und Bestimmung hatten.

Nach der späteren, wohl schon bei dem Jahwisten und dem Elohisten vertretenen Anschauung ist die jerusalemische Lade, die mit der schilonischen identifiziert wird, wobei alle anderen ignoriert werden, mosaischen Ursprungs. Aber schon die soeben festgestellte Vielheit der Laden macht es zweifelhaft, ob diese Anschauung richtig ist; nach der allmählich sich entwickelnden israelitisch-judäischen Theorie stammte ja eben alles, was als legitime Kultordnung galt, aus der Mosezeit und war mosaische Stiftung.[1] Form und Zweck der Laden, d. h. der Gottesschreine, machen es vielmehr ziemlich unzweifelhaft, daß die Israeliten sie von den Kanaʿanäern-Fönikern übernommen hatten, die ihrerseits ägyptische Vorbilder gehabt hatten. — Ich füge hinzu, daß diese Sachlage es auch höchst zweifelhaft macht, ob die Lade, die David für den Jahwäkultus in Jerusalem angeblich aus Ḳirjat-jeʿarim herbeischaffte und die Salomo als Hauptvertretung der Realpräsenz Jahwäs in den neuen Tempel hineinführen ließ, wirklich stofflich identisch mit der Lade in Schilo war; das wird eben eine fromme Sage sein, zur Erhöhung der Ehrwürdigkeit und Heiligkeit derselben erzählt, wenn auch wohl schon zu Davids Zeit, vielleicht schon von ihm selbst und seiner nächsten Umgebung geglaubt; höchstwahrscheinlich hat man schon von der Lade in Schilo behauptet und geglaubt, daß sie aus der Mosezeit stammte.

Daß der Tempel zu Jerusalem ein Bild Jahwäs, und zwar eines des Jahwä-Baʿal, hatte, läßt sich auch, abgesehen von der Lade, indirekt in höchstem Grade wahrscheinlich machen. Wir hören öfters von einem Bildnis der Aschera in Jerusalem;[2] Aschera war aber die Gemahlin des Baʿal,[3] und wenn sie im Tempel Jahwäs auf-

---

[1] Siehe Mowinckel, Le Décalogue, Paris, Librairie Félix Alcan, 1927, § 10.

[2] I Kg. 15, 13; II, 21, 7.

[3] Vgl. I Kg. 18, 19 und s. Kittel, Geschichte des Volkes Israel [3] I (1916) S. 66; v. Baudissin, Artkl. Astarte und Aschera in PRE [3] II; Gressmann, Artkl. Aschera in RGG. I.

gestellt wurde, so war der Grund ohne Zweifel der, daß sie als Gemahlin Jahwäs galt. Ein Kultbild der Gemahlin des Gottes setzt aber fast mit Sicherheit eines des Gottes selber voraus.[1]

Ausdrücklich ist nun hier zu betonen, daß die uns vorliegende Überlieferung, und zwar schon beim Jahwisten, ein Jahwäbild als Inhalt der Lade nicht gelten lassen will (s. unten). Um so bedeutungsvoller ist es, daß dennoch die älteren Einzelsagen[2] und Lieder[3] und Redewendungen[4] teils so treu überliefert, teils in so bezeichnender Weise verstümmelt sind,[5] daß es noch heute möglich gewesen ist, die Spuren des Ursprünglichen zu entdecken.

*

2. Ein Bild, und ganz besonders ein Stierbild Jahwäs hängt ohne Zweifel mit einer starken Kanaʿanaisierung der ursprünglichen Jahwäreligion zusammen. Eben deshalb ist ein solches im Tempel zu Jerusalem ganz unauffällig. Es geht aus allem, was über den Tempelbau Salomos berichtet wird, unzweideutig hervor, daß Jahwä damals von den politisch und kultisch führenden Kreisen mit allen Zügen des kanaʿanäischen Baʿal ausgestattet wurde[6] und tatsächlich mit diesem, vor allem mit dem Sonnengott ‚Baʿal des Himmels', der zugleich als Kriegs-, Gewitter- und Fruchtbarkeitsgott galt[7], identifiziert worden ist. Das ist natürlich das Ergebnis einer längeren Entwicklung, die schon mit der Seßhaftigkeit in Kanaʿan angefangen hat. So ist es nicht zweifelhaft, daß die älteren *ēfōḏ*-Bilder eines

---

[1] So auch Gressmann, Die Lade Jahves, S. 27.

[2] Wie die Sagen in I Sam. 4—6.

[3] Wie Ps. 132 oder die sogenannten ‚Signalworte' in Num. 10, 35 f.; der Spruch ist kein Wanderspruch aus der Wüstenzeit, sondern ein kurzes Prozessionslied, wohl aus der Jerusalemer Zeit, obwohl die Sagenbücher, die auch sonst die Lade als ein Wanderheiligtum des Führergottes gedeutet haben (s. Gressmann, Mose und seine Zeit, S. 218 ff., 240 ff.), es so aufgefaßt haben; die Redaktoren haben sich eben die Wüstenwanderung als eine Kultprozession vorgestellt.

[4] Wie ‚das Antlitz Jahwäs schauen', ‚vor Jahwä essen und trinken' u. ä.

[5] Vgl. hierzu Gressmann, Die Lade Jahves, S. 24.

[6] Siehe Gressmann, Die Schriften des A.T. in Auswahl [2], II 1, S. 207 ff., 211 ff.

[7] Vgl. Gressmann, Hadad und Baʿal, in der Baudissinfestschrift, S. 191 ff.

Gideon[1] und eines Mika[2] Jahwäbilder waren, die erst die spätere Umbildung der Überlieferung zu illegitimen umgestempelt hat, und man darf sich auch nicht darüber wundern, daß Jahwä auch die Stiergestalt des Baʿal-Hadad angenommen hat, und daß der Stierkult im Nordreich (Israel) die offizielle Form des Jahwäkultes wurde. Wenn dieser von R^{dt} und vielleicht schon von E[3] auf Jarobʿam I zurückgeführt wird, so ist das anerkanntermaßen eine Vereinfachung der Geschichte; der Stierkult ist ohne Zweifel älter; es ist nicht zu bezweifeln, daß das alte Jahwäbild in Dan die Form des späteren jaroboʿamischen hatte.

Es kann nun keine Frage sein, daß diese Baʿalisierung der Jahwäreligion eine starke Abweichung von dem Jahwismus der Mosezeit gewesen ist. Der Jahwä-Baʿal Salomos war etwas sehr anderes als der Sinaigott, der Bundesgott und der Führer der Wüstenstämme. — Es fragt sich aber, inwieweit diese Änderung der Zeit Gideons, Davids und Salomos bewußt gewesen ist oder sein konnte, wenn es auch Tatsache ist, daß sie einer späteren Zeit bewußt geworden ist. Das führt zu der Frage, wie die Religion der Mosezeit sich zu der bildlichen Darstellung Jahwäs stellte.

Wenn man in dem Dekalog Ex. 20 eine mosaische Urkunde zu sehen hätte, so hätte schon Mose die Verfertigung und Anbetung von Kultbildern irgendwelcher Art verboten, und dann wäre der Tempelkult Salomos auch als ein Abfall von dem ursprünglichen Jahwismus zu beurteilen — wenn auch nicht sicher ein bewußter, denn in der Religion behilft man sich lange mit Umdeutungen. Aber weder der D- und P-Dekalog in Dtn. 5 und Ex. 20 noch der ältere J-Dekalog in Ex. 34 und dessen E-Parallele, die in Ex. 20—23 zerstreut vorliegt, können als mosaische Urkunden gelten; sie gehören weit späteren Zeiten an, der J-Dekalog, wenigstens in seiner gegenwärtigen Form, der Zeit nach der Einführung des Jahwäkultus in Jerusalem, der Dt- und P-Dekalog frühestens der spätesten vorexilischen Zeit.[4] Über die Kultuseinrichtungen und Grundsätze der

[1] Ri. 8, 27. [2] Ri. 17, 3; 18, 30. [3] I Kg. 12, 26—33; gegenwärtige Gestalt jedenfalls R^{dt}. [4] Siehe Mowinckel, Le Décalogue.

Wüstenzeit wissen wir tatsächlich absolut nichts. Die Mosesagen sind so viele Jahrhunderte nach der Zeit, über die sie handeln wollen, aufgezeichnet und so deutlich nach den Vorstellungen und Idealen einer späteren Zeit gefärbt, daß sie absolut keine sicheren Folgerungen erlauben.

Die Folgezeit zeigt uns nun aber ein zweifaches Bild. Neben den kana'anäischen Jahwäbildern des Gideon, des Mika, der Daniten, der Eliden, des Salomotempels steht die sehr beachtenswerte Tatsache, daß weder die elohistischen[1] Elija- und Elischa-Erzählungen noch Amos ein einziges Wort gegen die bildliche Darstellung Jahwäs zu sagen haben, und daß auch nicht die von Jahwäs Propheten und Fanatikern inaugurierte Revolution des Jehu, die eine blutige Ausrottung des Melkartkultus bedeutete, sich gegen die Jahwäbilder gewendet hat.[2] Auch das, was Jesaja und die späteren vorexilischen Propheten gegen die Bilder sagen, ist eher auf die Bilder anderer Götter zu beziehen und als Reaktion gegen den assyrischen Synkretismus zu betrachten.[3] — Andererseits enthalten sowohl J als E die Goldkalbsage Ex. 32,[4] die mit Wellhausen und anderen ohne Zweifel als Ausdruck der jahwistischen, und zwar der jerusalemisch-jahwistischen,[5] Verurteilung des nordisraelitischen Stierbildkultes[6]

---

[1] Über die Zugehörigkeit dieser Erzählungen zu E s. Hölscher, o. W. S. 188 ff.

[2] Siehe Cornill, Zur Einleitung in das A. T., J. C. B. Mohr, 1912, S. 20 ff.

[3] Siehe Mowinckel, Le Décalogue, S. 69 ff. Das gilt vielleicht auch von Jes. 2, 8. 18.

[4] Zur Quellenscheidung s. Gressmann, Mose und seine Zeit; d. s. in Schriften des A. T. in Auswahl [2], I 2.

[5] Daß E ein ebenso judäisches, und zwar jerusalemisches, aus den Kreisen des Tempelpersonals stammendes, Buch wie J ist, ist mir schon lange klar. Siehe einstweilen Hölscher, o. W. S. 194.

[6] Die Erzählung, die ausdrücklich von einem goldenen Kalb redet, setzt m. E. ohne Zweifel den offiziellen Stierkult in Betel und Dan und somit auch die Reichsteilung voraus. Wie Gressmann (Mose und seine Zeit, S. 206) nur aus der Existenz dieser Sage und der Pe'orsage folgern kann, ‚daß der Kampf gegen den Stierkultus bis in die ältesten Zeiten der Einwanderung nach Palästina zurückreiche', ist mir unbegreiflich; die Verknüpfung der Sage mit Mose beweist doch schlechterdings nichts, denn wer sollte sonst die Autorität für die Verurteilung abgeben?

zu betrachten ist. Ebenso haben wir schon in dem Sinaidekalog des J Ex. 34, 14ff.[1] eine Verwerfung der gegossenen (Jahwä-) Bilder (V. 17), die in der elohistischen Version derselben Bundesbedingungen[2] ihre Parallele hat (Ex. 20, 23b). Desgleichen der Dt- und P-Dekalog Dtn. 5 und Ex. 20, der höchstwahrscheinlich aus der spätesten vorexilischen Zeit stammt.[3] Dazu kommt schließlich auch im Nordreiche selber die Polemik des Hoschea' gegen den ‚Kälberdienst'.

Aus dieser Zwiespältigkeit der Jahwäverehrer in bezug auf den Bilderdienst muß man, glaube ich, die Folgerung ziehen, daß Mose und die Jahwäreligion seiner Zeit überhaupt keine Stellung zu dieser Frage genommen haben, so daß beide Strömungen innerhalb des Jahwismus sich mit scheinbar gleichem formellen Recht auf Mose haben berufen können, wie sie es auch tatsächlich getan haben; gegen den Mose, der den Stierdienst verurteilt und den Bilderkult verbietet, steht der Mose der Ahnherr der danitischen Stierbildpriester (Ri. 17, 30f.) und der Mose der Verfertiger des bronzenen Schlangenidols zu Jerusalem[4] (Num. 21, 4—9) und der schilonischen und der jerusalemischen Lade. — Wenn die Mosezeit zu jener Frage keine Stellung genommen hat, so ist der Grund der, daß die Frage damals überhaupt nicht vorlag. Wir sehen aus den obengenannten Quellen, daß die ältesten Proteste, die Goldkalbsage und der J- (und E-) Dekalog, gegen die kunstfertig gegossenen Bilder aus Gold und Silber (*massēḵā*) gerichtet sind, während die späteste Urkunde, der Dt- und P-Dekalog alle Kultusbilder (*kāl-pæsæl*) verwirft.[5] Das älteste Stadium ist wohl der Protest gegen die Stier-

[1] Siehe Mowinckel, Le Décalogue, S. 19—30.

[2] Über die ursprünglichen Bundesbedingungen des Elohisten, die in Ex. 20, 23—26; 22, 28—29; 23, 10—19 zu suchen sind, s. Mowinckel, o. W. S. 36ff.

[3] Den Beweis habe ich in meinem Le Décalogue zu liefern versucht.

[4] Es handelt sich hier um ein wirkliches Kultusobjekt, nicht nur, wie Sellin meint, um ein ‚harmloses Apotropeion', s. Mowinckel, Le Décalogue, S. 65.

[5] Vgl. Mowinckel, Le Décalogue, S. 63f. Während *massēḵā* nur das Gußbild ist, wird *päsäl* von jeder Art von Gottesbild, auch dem gegossenen, gebraucht (vgl. Gressmann, ZATW 1922, S. 105). Daß das Wort im Dekalog Ex. 20 in diesem weiteren Sinne steht, ist zweifellos.

bilder, dann gegen andere Bilder aus Gold und Silber.[1] — Daraus ist wohl, wie man längst gesehen hat,[2] zu folgern, daß noch zur Zeit des J-Dekalogs die plumperen Göttersymbole, die etwa aus einem unbehauenen oder nur ganz roh behauenen, menschliche Umrisse nur von ungefähr ahnen lassenden Stein bestanden, als legitim oder wenigstens als nicht verpönt galten; es ist zu beachten, daß die Polemik des Hoschea' genau besehen nicht dagegen gerichtet ist, daß Menschen Bilder verehren, sondern daß sie ‚Kälber', also tierische Gottesbilder, ‚küssen'.[3] — Diese Haltung wird damit zusammenhängen, daß die Mosezeit, nach allem, was wir über die Kulturverhältnisse der halbnomadischen Bewohner der edomitisch-arabischen Wüste wissen, keine kunstfertigen Götterbilder, sondern höchstens nur rohe Göttersymbole oder ‚Fetische' gekannt hat,[4] und daß daher ein Problem des Bildkultes für sie überhaupt nicht existiert hat. Sie hat keinen Bildkultus im eigentlichen Sinne gehabt, hat aber andererseits daraus noch kein bewußtes Prinzip gemacht. — Dagegen wird man annehmen müssen, daß die Israeliten der Mosezeit tatsächlich ein oder mehrere rohe Steinsymbole Jahwäs gekannt haben; dafür sprechen sowohl die Analogien der Halbnomaden jener Gegend in älterer und neuerer Zeit und die Bedeutung der Steinsymbole auch im Kultus des geschichtlichen Israels[5] als auch die angeblichen Steintafeln in der Lade.[6] Dieser letztere Umstand macht es eben erklärlich, daß die Israeliten nach der Einwanderung und

[1] Älter als das Verbot in Gesetzesform Ex. 34, 17 und 20, 23 ist wohl der in episch-mythische Form gekleidete Protest der Goldkalbsage, dessen urwüchsigen Charakter Gressmann mit Recht betont hat (Mose und seine Zeit, S. 206).

[2] Siehe z. B. Baentzsch, Kommentar zu Exodus und Leviticus, zu Ex. 34, 17; Gressmann, ZATW 1922, S. 84, 105.

[3] Siehe mein Le Décalogue, S. 70f.

[4] Siehe Beer, Steinverehrung bei den Israeliten, Verlag wissenschaftlicher Verleger 1921; Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, S. 102.

[5] Siehe Beers obengenannte Arbeit; ferner H. Lammens, Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes pré-islamites, im ‚Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire', Le Caire 1920, XVII.

[6] Siehe unten, § 5.

der Annahme der kanaʿanäischen Kultur auch kanaʿanäische Kultusbilder übernommen haben und den Stier des Baʿal als eine würdige Darstellung Jahwäs haben betrachten können.

*

3. Nun erhebt sich die Frage: Wie und wann hat die oben erwähnte Reaktion gegen den Bildkultus eingesetzt? Oder anders ausgedrückt: Wie und wann haben einflußreiche Kreise in Israel entdeckt, daß in dem ursprünglichen Jahwismus Keime steckten, die eine reinere und höhere Religion als die der Eingeborenen verlangten, und daß der Unterschied zwischen den naiven Kultsitten der Wüstenzeit und den kultivierteren Formen der israelitisch-kanaʿanäischen Mischkultur als Exponenten eines tiefgehenden religiösen Unterschiedes zu verwerten war?

Den Anfang hat der kriegerische Gegensatz während der Einwanderung und der Landnahme gemacht. Dieser Gegensatz war immer latent vorhanden und wurde oft wieder offen. Nun hat Budde längst erkannt, daß der immer steigende Einfluß eines ‚nomadischen Ideals‘ sich wie ein roter Faden durch die Geschichte Israels hinzieht. Dieses Ideal hat seinen Hauptsitz in Juda; dort macht sich auch die Reaktion gegen den Bilderdienst früher und kräftiger geltend, viel später in Nordisrael (Hoscheaʿ). Ein tatsächlicher kultureller und geistiger Unterschied ist immer vorhanden gewesen zwischen den Kreisen in Juda, die die halbnomadischen Lebensformen und Anschauungen der Wüstenzeit bewahrt hatten, einerseits, und den Bauern und Städtern andererseits. Wir können die Reaktion dieses Ideals gegen die kanaʿanäische Kultur in solchen Dingen beobachten, wie die Verwerfung des Zinsnehmens (Ex. 22, 24; Lev. 25, 36 ff.; Dtn. 23, 20 f.), der kunstfertigen Altäre (Ex. 20, 24 f.), der kanaʿanäischen Maṣṣeben und Ascheren (Ex. 34, 13), des Acker- und Weinbaues und des städtischen Lebens (Jer. 35, 6 f.),[1] der Mil-

[1] Auch die Rekabiten gehören in den Süden, s. Jer. 35; daß Jehu nach II Kg. 10, 15 ff. auf dem Wege von Jizreʿel nach Samaria den Jonadab bän Rekab trifft, beweist nicht das Gegenteil, denn Jonadab kann wohl als Gesinnungsgenosse der Melkartfeinde sich nach Efraim begeben haben, um dort für die Revolution tätig zu sein.

derung der *ḥäräm*-Sitte (I Sam. 15) usw. Prinzipiell auf derselben Linie wie dies alles steht auch die Verwerfung der Kultbilder. — Welche Kreise haben aber als die ersten den Unterschied und das nomadische Ideal bewußt erfaßt und ihnen Ausdruck verliehen? Sicher nicht die Nebi'im, die orgiastisch-ekstatischen Propheten; denn dieser Frömmigkeitstypus ist in Israel ohne jede Frage kana'anäischen Ursprungs; die Propheten sind erst allmählich von dem israelitischen Geist ergriffen worden, dann aber die lautesten Wortführer desselben geworden. Die ersten Wortführer des nomadischen Ideals auf religiösem Boden sind sicher, wie Ed. Meyer[1] und G. Hölscher[2] stark betont haben, die lewitischen Jahwäpriester in Ḳadesch und überhaupt des Südens (Südjuda, Ḳeniter- und Midjaniterland). Ein Vertreter des Lewitentums des Südens und somit dessen kultischen Traditionen ist Mose selber gewesen. Wir müssen annehmen, daß auch im Süden Judas lewitische Priesterschaften saßen, d. h. Priesterschaften, die sich ‚Lewiten' nannten und in den Hauptzügen dieselben Observanzen und religiösen Ideen vertraten, wie die Lewiten in Ḳadesch und mit diesem alten Vorort des Jahwäkultus in gegenseitiger Verbindung standen. Ebenso müssen wir annehmen, daß solche Ideen und Vertreter solcher Priesterschaften schon bei der Einwanderung der eigentlichen Israelsstämme auch nach (Nord-)Israel (Efraim) gekommen waren, und daß sie den ursprünglichen Zusammenhang mit Ḳadesch nicht vergessen haben: so wie Jahwä dort, am Sinai, verehrt wurde, so sollte eigentlich der Jahwäkultus sein; Jahwäs *mišpāṭ*, die Art und Weise, nach der sein Kultus stattfinden sollte, und die Regeln, die für seine Forderungen an die Anbeter galten, war das alte Ḳadesch-*mišpāṭ*.

In dieser unbestimmten Allgemeinheit werden wohl schon von Anfang an vielleicht die meisten Jahwäpriester der ‚lewitischen' Idee zugestimmt haben. Und ich halte es für sehr wahrscheinlich und wohl glaubwürdig, daß z. B. die ‚Eliden' in Schilo und die Priester von Dan sich schon in sehr früher Zeit, vielleicht schon seit den

[1] Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 51 ff., 409 ff.

[2] Artikel Levi in Pauly-Wissowa-Kroll, Realenzyklopädie.

Tagen der Einwanderung, für Ḳadesch-Lewiten und Mosaiden gehalten haben.[1] — Tatsächlich werden wohl schon in der zweiten Generation nach der Einwanderung die meisten Jahwäpriester nur sehr nebelhafte Vorstellungen von dem *mišpāṭ* von Ḳadesch gehabt haben: Die Israeliten übernahmen ganz einfach die alten Kultstätten der Kanaʿanäer und mit jenen auch ihre verschiedenen *mišpāṭīm*; die große Mehrzahl der Priester werden Kanaʿanäer und als solche *gērīm* gewesen sein; nur der Name Jahwäs ist allmählich statt des Namens des Baʿal getreten.

Im Süden waren aber die Verbindungen mit Ḳadesch mehr lebendig. Hier halten sich die Traditionen und verbreiten sich langsam. Mit der allmählichen ‚Lewitisierung' der ursprünglich überwiegend kanaʿanäischen Priesterschaften Judas und Israels verbreiteten sich auch die altisraelitischen, z. T. antikanaʿanäischen Ideale und Anschauungen der Anhänger des altmodischen Jahwismus der Wüstenzeit. Die sozialen und wirtschaftlichen Vorteile, die die Ansprüche der Lewitenpriester auf Opfer- und Rechtsprechungsmonopol boten, haben zur Annahme ihrer Ideen mitgewirkt.[2] Der Umstand, daß die lewitisch-jahwistische ‚Reformbewegung' sogar die Priesterschaft des Jerusalemer Tempels zum Teil mitgerissen hat, spricht für die Kraft der Bewegung; denn der salomonische Tempel war anfänglich, wie gesagt, durch und durch kanaʿanaisiert.

Mit diesem ist aber die Frage nach dem wie und wann noch nicht beantwortet. Wir müssen die einzelnen Quellen etwas näher ins Auge fassen.

Der für uns älteste erreichbare Geschichtschreiber J der Jahwist hat nach der Reichstrennung geschrieben; die Quelle J läßt sich, wie Hölscher gezeigt hat,[3] von Gen. 2 bis I Kg. 12 verfolgen. Seine ‚theologische' Totalanschauung ist, wie Johs. Pedersen nach-

---

[1] Ich halte Hölschers Skepsis gegenüber den Traditionen in Ri. 18, 30 und in den Namen der Elisöhne (Artkl. Levi, Sp. 2166 f.) für unnötig und zu weitgehend.

[2] Ed. Meyer, o. W. S. 85.

[3] Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion, in der Gunkelfestschrift I, S. 158 ff.

gewiesen hat,[1] in mehreren Hinsichten ziemlich weit von der genuin altisraelitischen der ‚Richterzeit' entfernt und bereits sowohl negativ als positiv tief von der von dem Königtum inaugurierten Kulturentwicklung beeinflußt. Er wird daher frühestens um 850 v. Chr., vielleicht, wie von der älteren Kritik allgemein angenommen, ein halbes oder ein ganzes Jahrhundert später anzusetzen sein. — Bei ihm finden wir schon die ‚altisraelitische' Reaktion gegen Stierbilder und andere kunstfertig gegossene Götterbilder (Ex. 32; 34, 17). Was er über das goldene Kalb und die Sinaibundesbedingungen bietet, ist allerdings nicht für die Mosezeit, sondern nur für die Zeit des Jahwisten selber und seiner nächsten Vorgänger beweiskräftig. Wenn wir die einzelnen, von ihm zusammengebrachten Sagen und Geschichtserzählungen, losgelöst von den Zusätzen und Umdeutungen der noch späteren deuteronomistischen Redaktion, betrachten, so findet sich, abgesehen von der Sage vom goldenen Kalb, kein einziges deutliches geschichtliches Zeugnis für das Vorhandensein einer bewußten antikana'anäischen Reaktion in der von ihm behandelten Zeit Mose bis Reḥab'am. Der Jahwist selber steht aber in dem Zeichen der Reaktion.

Was die viel spätere, mindestens spätvorexilische, vielleicht erst ‚exilische' Quelle des Elohisten[2] betrifft, so muß ich entschieden behaupten, daß alles, was sie, über J hinausgehend, für die älteste Zeit bietet, kein Vertrauen verdient; um ein einziges Beispiel zu nennen: der Samuel des I Sam. 15 ist so gänzlich verschieden von dem Samuel des J und so deutlich von dem späteren, in dem Bilde eines Amos oder Jesaja gezeichneten Prophetenideal bestimmt, daß es einfach leichtfertig ist, den Bericht als geschichtliche Quelle zu verwerten: wirklich geschichtliche, von der Überlieferung in J unabhängige Erinnerung ist nach so vielen Jahrhunderten ausgeschlossen.

---

[1] Israel its Life and Culture I—II, London 1926, passim.

[2] Hölscher hat meines Erachtens bewiesen, daß E die Hauptquelle des Königsbuches seit Reḥab'am gewesen ist, und daß dieselbe Quelle bis zum Schluß zugrunde liegt. Möglich ist immerhin, daß die Quelle in mehreren Etappen entstanden ist.

Die erste sichere geschichtliche Nachricht über das Auftreten der antikanaʿanäischen Reaktion ist die auf E zurückgehende Notiz in I Kg. 15, 12f. über die kultischen ‚Reformen', bzw. Neuerungen des Königs ʿAsa: ‚Er jagte die Heiligen aus dem Lande und entfernte die von seinen Vorfahren angefertigten Götzen; auch seine Mutter Maʿaka entfernte er aus ihrer Stellung als Königinmutter, weil sie eine *miflāṣāṯ* für die Aschera gemacht hatte; und ʿAsa vernichtete ihre *miflāṣāṯ* und verbrannte sie im Ḳidrontale.'

Mit Recht betont hier Hölscher den zeitlichen Zusammenhang mit der Reichstrennung.[1] Dieser kann nicht zufällig sein; erst die Trennung von dem durchkanaʿanaisierten Israel hat das Vorwärtskommen der altväterlichen Reaktion in Juda ermöglicht. Diese Bewegung muß demnach vor der Reichstrennung dagewesen sein. Nun zeigt der Bericht über den Aufstand Absaloms und die sich daran knüpfenden Ereignisse, daß man schon damals in Juda über das steigende Übergewicht Israels im Reiche geknurrt hat (II Sam. 19, 10ff. 42ff.), und wohlbekannt ist es, daß die neumodische königliche Selbstherrlichkeit Salomos und noch mehr die Tyrannentendenzen Reḥabʿams einen Widerstand hervorgerufen hatten, der zu Aufruhrsversuchen (I Kg. 11, 26ff.) und zur Sprengung des Reiches führte (I Kg. 12). Auf dem religiösen Gebiete werden die kultischen Neuerungen Salomos (der Jahwä-Baʿal-Tempel usw.) und vor allem seine Einrichtung fremder Kulte neben dem Jahwäkult in Jerusalem starken, wenn vielleicht zunächst stummen, Widerspruch hervorgerufen haben. — Solange die Quellen keine ausführlicheren Berichte bieten, müssen wir daher annehmen, daß die kulturelle und damit auch die religiöse Reaktion der Judäer gegen das Kanaʿanäertum im Zusammenhang mit und z. T. als Folge der politischen Opposition gegen das kanaʿanaisierte Königtum, das einen ungewohnten Druck auf die früheren Wüstensöhne ausübte, entstanden ist. Daraus erklärt sich die sonst merkwürdige Tatsache, daß die angeblich ‚mosaische' Reaktion nicht in dem eigentlichen Israel,

[1] Geschichte der isr. und jüd. Religion, Gießen 1922, S. 90.

sondern in Juda, das nicht zu dem Israel der Mosezeit gehört hatte, entstanden ist; Israel war eben zu kanaʿanaisiert, Juda übernahm die Rolle des ‚echten' Israels, selbstverständlich jedoch nicht ohne eine tiefe kanaʿanäische Infektion erlitten zu haben.

Deutliche Spuren dieser Reaktion treffen wir nun, wie gesagt, schon bei dem Jahwisten. Die Mißerfolge der salomonischen Politik hat er höchstwahrscheinlich viel deutlicher als die jetzige Redaktion ahnen lassen; mit tiefem Schmerz berichtet er von der Torheit Reḥabʿams,[1] und die Neuerung des Stierbildkultes verurteilt er direkt und indirekt.

Bei ʿAsas Reform, die im letzten Grunde selbstverständlich nicht vom Könige, sondern von der Priesterschaft ausgegangen ist, haben sich ohne jede Frage die lewitisch-jahwistischen Ideen geltend gemacht. Die geistige ‚Lewitisierung' des Tempelpersonals hatte damals schon Wurzel geschlagen.[2] Von dieser Bewegung ist dann ziemlich sicher auch der Jahwist, der in seiner Behandlung der alten Sagen eine tiefe und edle persönliche Frömmigkeit bekundet, ergriffen.

*

[1] Siehe Hölscher, Das Buch der Könige (Gunkelfestschr.), S. 181 f.

[2] Ich glaube somit, daß Hölscher, Artkl. Levi bei Pauly-Wissowa-Kroll, die ‚Lewitisierung' der Jerusalemer Priesterschaft zu spät ansetzt. Es ist zu einseitig, sich nur auf die ausdrückliche literarische Bezeugung des Wortes ‚lewitisch' oder des Vorhandenseins lewitischer Genealogien bei den Jerusalemer Priestern zu stützen. Daß die Stelle I Sam. 2, 27 ff. noch Ṣadoḳ als Nichtlewiten gerechnet habe, darf man gewiß nicht dem Wortlaute entnehmen. ʿElis *bêṯ-āḇ* gegenüber ist Ṣadoḳ ein homo novus, und das in Ägypten erwählte *bêṯ-āḇ* ʿElis ist ohne Frage ein lewitisches; aber das einzelne *bêṯ-āḇ* ʿElis ist nicht identisch mit dem ganzen ‚Stamm' Lewis. Daß E, der sonst überall die ‚lewitischen', angeblich altjahwistischen Ideen vertritt, und der ohne Frage den Jerusalemer Tempelkreisen entstammt, den Ṣadoḳ nicht für einen lewitischen Priester gehalten haben sollte, ist ganz unwahrscheinlich. Über die ‚Abstammung' der Priester in Schilo und Jerusalem sagt J ausdrücklich nichts; er betrachtet es aber als selbstverständlich, daß man einen lewitischen Priester vorzieht (Ri. 17, wo auch J. den Priester Michas als einen Lewiten bezeichnet). Hauptsache ist aber nicht, wie die Priester in Jerusalem sich g e n a n n t haben, sondern, daß sie von den echtjahwistischen, antikanaʿanäischen ‚lewitischen' Ideen ergriffen waren. Das beweist aber schon für die Zeit um 900 I Kg. 15, 12—14.

4. Es fragt sich nun: Vertritt J mit diesen Ideen die sozusagen offizielle Ansicht der Jerusalemer Tempelkreise oder die einer ‚Opposition‘? Ich habe den bestimmten Eindruck, daß ersteres der Fall ist. Was J über das Verhältnis zwischen David und Saul, über die Stellung der Judäer nach dem Aufstand Absaloms, über das ‚Testament Davids‘ u. a. m. berichtet, ist offizielle Historiographie, ist Geschichte im Sinne der Davididen. Und der Dekalog, den er in Ex. 34 als Grundlage des Sinaibundes bietet, ist, wie ich an anderem Orte nachzuweisen versucht habe,[1] eine aus den leges sacrae des Tempels entstandene Regel, die irgendwie in Verbindung mit dem offiziellen Festkultus verkündet worden ist. Der Jahwist teilt die damals schon führenden Ansichten der Tempelkreise.

Dann erhebt sich aber die weitere Frage: Wie reimt sich das mit dem offiziellen Kultus des Jahwästierbildes in der Lade? Das führt zu der Frage nach dem Schicksal der Lade zu Jerusalem. Daß es dort eine Lade bis zu der letzten Zeit des Bestehens des Salomonischen Tempels gegeben hat, dürfen wir als ziemlich sicher annehmen. Sonst wäre die genaue Beschreibung derselben bei P unerklärlich, ebenso die Tatsache, daß die exilisch-nachexilische Redaktion des Jeremiabuches den Verlust der Lade als Höhepunkt des nationalen Unglücks betrauert (Jer. 3, 16), oder daß man noch zur Zeit der Konsolidierung der Gemeinde in der Zeit nach Nehemia eine Wiederbelebung des Urim- und Tummimorakels erwarten konnte (Ezr. 2, 63). Der sicher vorexilische, jedoch aus der späteren Zeit des Königtums stammende[2] Psalm 132 erwähnt die Lade als das zentrale Kultprozessionsgerät des Tempelweih- und Neujahrsfestes.[3]

Ich habe daher früher angenommen, daß das Jahwästierbild zu Jerusalem bis zum Fall des Tempels im Jahre 587 v. Chr. existiert habe, und daß daher die jahwistische Polemik gegen die Bilder

---

[1] Le Décalogue, Chap. III.

[2] Siehe Gunkel im Psalmenkommentar, 1926.

[3] Vgl. Mowinckel, Psalmenstudien II, S. 111ff. und III 32f.

nur gegen tierische Bilder gerichtet sei.[1] Das halte ich aber jetzt für unwahrscheinlich, weil mit der Haltung des Jahwisten unvereinbar; auch ist das Verbot in Ex. 34, 17 dafür zu absolut.

Ist aber die im Jahre 587 verlorengegangene Lade dieselbe wie die davidisch-salomonische? Das muß mit der größten Wahrscheinlichkeit verneint werden. Im 5. Jahre des Reḥabʿam, d. h. ungefähr im Jahre 927,[2] wurde Jerusalem von Pharao Scheschonk erobert und geplündert; dieser ‚nahm die Schätze des Jahwätempels und des Königspalastes, alles nahm er' (I Kg. 14, 26); im folgenden werden die goldenen Schilde besonders erwähnt, weil Reḥabʿam sie durch bronzene ersetzen ließ. Daß damals die Lade verschont worden sein sollte, ist so gut wie ausgeschlossen; nicht nur lockte das Gold des Schreines und des Gottesbildes die Plünderer, sondern es war auch allgemeine orientalische Sitte, die Götter der eroberten Städte im Triumph wegzuführen.

Man wird somit annehmen müssen, daß man früher oder später nach der Plünderung eine neue Lade gemacht hat.[3] Dann

---

[1] Le Décalogue, S. 69f. Auch Gressmann (ZATW 1922, S. 89) meint, daß die Ausmerzung des Stierbildes aus der Überlieferung noch nicht zur Zeit der Jahwisten und Elohisten stattgefunden habe; diese sei erst durch die deuteronomistische Redaktion geschehen. Um diese Meinung aufrechtzuerhalten, muß man neben dem eigentlichen J einen J[2] annehmen, dem z. B. der Dekalog in Ex. 34 zugewiesen wird, aber auch das meiste von dem, worin die eigentliche Persönlichkeit des J zutage tritt: alles das, was zu den alten selbständigen Einzelerzählungen hinzugekommen ist. Wo bleibt aber dann J? Gressmann scheint mitunter alles, was nicht zu dem ursprünglichen Erzählungsmotiv gehört, für auch literarisch sekundär zu betrachten.

[2] Siehe Mowinckel, Den israelitisk-judeiske kongekronologi, in Svensk Teologisk Kvartalskrift 1925, S. 252, und die Nachträge, 1929, S. 147ff.

[3] Gegen meine schon in Psalmenstudien II, S. 113 ausgesprochene Vermutung, daß schon die davidische Lade nicht identisch mit der schilonischen gewesen sei, sondern daß David eine neue nach der Form der alten habe herstellen lassen, wendet Sellin ein, daß ‚dazu die ängstliche Scheu, die er vor ihr [der Lade] bekundet, sicher nicht stimmt' (Theologie der Gegenwart, 1923, S. 124). Gegen die Stichhaltigkeit dieses Einwandes spricht die Tatsache, daß man noch nach 587, wo der rituelle Traditionalismus viel stärker als in alter Zeit war, sich mit dem Gedanken trug, eine neue Lade zu machen (Jer. 3, 16) und das durchaus für möglich hielt. Die Heiligkeit eines Kultgerätes haftet nicht an der

lassen sich aber die überlieferten Daten folgendermaßen deuten: Die Teilung des Reiches ist von den ‚Altmodischen' als Jahwäs Strafe für die Kana'anaisierung des Staates, der Kultur und der Religion aufgefaßt worden, die sozusagen hochoffizielle Bevorzugung des Stierbildkultes im Nordreiche als Besiegelung der Gottlosigkeit des bisherigen Regiments. Die Plünderung Jerusalems und erst recht der Verlust der Lade waren vollends die göttliche Verurteilung des Stierbildkultes, der seitdem als die Sünde des Nordreiches galt. Aus dieser Stimmung ist die Sage vom goldenen Kalb geboren und die jetzige Form des J-Dekalogs Ex. 34, 14 ff. entstanden. Und als man — etwa um 900 — daran ging, eine neue Lade zu machen, so hat man sie ohne Stierbild gemacht. Seitdem ist der Jahwäkultus zu Jerusalem offiziell bildlos, und der Jahwist gibt dieser Tatsache offiziellen Ausdruck. Seitdem hören wir eine Zeitlang nichts von Jahwäbildern in Jerusalem; der nächste Schritt war die Zerstörung der *mifläṣät* der Aschera, d. h. wohl des Ascherabildes (I Kg. 15, 13). In der Folgezeit geht die Reinigung des Kultes allmählich weiter; Qedeschen, Maṣṣeben, Ascherapfähle usw. werden verpönt; der Elohist, der in bezug auf Stierbilder und andere Jahwäbilder auf demselben Standpunkt wie der Jahwist steht, kann die Maṣṣeben nur dadurch gelten lassen, daß er sie zu harmlosen Denkmälern umdeutet. Allmählich drang diese Anschauung auch in gewisse Kreise im Nordreich ein; bei Amos findet sich noch keine Drohung wider die Jahwäbilder,[1] Hosjea' dagegen vertritt in dieser Hinsicht ganz den judäischen Standpunkt. — Als das nächste Mal ein Ba'alsbild in Jerusalem errichtet wurde, galt es nicht als ein

materiellen Identität mit dem ursprünglichen Gegenstande, sondern an der Kontinuität in bezug auf Heiligkeit, Form und Gebrauch. Die Weihe macht auch die Erneuerung des alten Gegenstandes heilig, und da die alte Heiligkeit, welche die Hauptsache ist, auf den neuen Gegenstand übertragen wird, so liegt in dieser Beziehung eine völlige Identität vor, die in dem allgemeinen Bewußtsein schließlich auch auf den Stoff übertragen wird.

[1] Das ist ein Moment, das für die These H. Schmidts sprechen könnte, Amos sei kein Judäer, sondern ein Israelit (s. Die Herkunft des Propheten Amos, in der Buddefestschrift, S. 158 ff.).

Bild des Jahwä-Baʿal, sondern des Melḳart und bedeutete ganz offen die Einrichtung eines Konkurrenzkultes, wurde auch als solche und als Abfall beurteilt und nach kurzer Zeit abgeschafft (II Kg. 11, 18). — Eine Änderung trat erst mit dem Synkretismus der Assyrerzeit ein. Damals kamen wieder der Kultus und das Bild der Aschera (II Kg. 21,7) und der Himmelskönigin (Jer. 7, 18; 44, 17—19. 25) auf. Dann mag auch nach assyrischer Sitte ein Kultbild Jahwäs hergestellt worden sein, und so könnte vielleicht das *sümül haḳ-ḳin'a* Ez. 8, 5 ein solches sein. Das ist aber von den geistig führenden Kreisen als eine große Sünde betrachtet worden.

*

5. Man könnte zum Schluß fragen, ob die nachsalomonische (reḥabʿamische) Lade leer gewesen sei, oder ob irgendein anderes, der alten Anschauung mehr entsprechendes Jahwäsymbol den Platz des kanaʿanäischen Stierbildes eingenommen habe.

Der jahwistische Bericht über die Verfertigung der Lade ist, wie auch der elohistische, zugunsten des P-Berichts gestrichen worden,[1] so daß wir nicht sagen können, was er sich als Inhalt

[1] Daß ein E-Bericht über die Lade sich ursprünglich an Ex. 33, 6 angeschlossen habe, ist fast einstimmige Annahme der älteren Kritik. Gressmann hat m. A. n. überzeugend gezeigt, daß das Motiv vom ‚Antlitz Jahwäs' in Ex. 33f. ursprünglich, und zwar noch in der schriftlichen Form der Sagen, auf eine Herstellung der Lade hinausgelaufen ist (Mose und seine Zeit, 1913, S. 218—240). Demnach wird auch J irgendwo in Ex. 34 einen solchen Bericht gehabt haben. Daran muß auch gegen Sellin (Das Zelt Jahwäs, in der Kittelfestschrift, 1913, S. 108ff.), R. Hartmann (Zelt und Lade, in ZATW 1917/18, S. 216) und Gressmann jetzt (ZATW 1922, S. 86) festgehalten werden; mit Unrecht haben diese Forscher behauptet, daß das Zelt in Ex. 33 nicht in erster Reihe als Behausung der Lade in Betracht kommt (Sellin), oder sogar, daß hier ursprünglich gar nicht von der Lade die Rede gewesen sei (Gressmann jetzt). Denn sowohl bei J als ganz besonders bei E spielt die Lade später eine so große Rolle (Nu. 10, 33ff.; I Sam. 4—6; II 6; I Kg. 8), daß man unbedingt postulieren m u ß, daß sie von ihrer Herstellung berichtet haben. Gressmanns geistreiche Erklärung der ‚Antlitz-Jahwä'-Sagen wiegt schwerer als seine späteren Bedenken. — Ist somit Zelt und Lade ohne Zweifel schon bei J und E miteinander verknüpft, so braucht diese Verbindung natürlich nicht in dem Sinne ursprünglich zu sein, als wäre nicht ein heiliges Zelt ohne Lade ein Hauptheiligtum der Israelstämme gewesen; diese eventuelle Tat-

derselben gedacht hat. Daß er aber den ursprünglichen Sachverhalt verschwiegen hat, geht aus seiner Goldkalbsage hervor. Wenn die Notiz in I Kg. 8, 9a zu E gehören sollte, so hat schon E die späte Theorie von den Gesetzestafeln in der Lade gekannt; jedenfalls hat er die ursprüngliche Tradition wie J verschwiegen oder sogar in jener Notiz indirekt bekämpft.

Nun wissen wir, daß auch J und E und die spätere Königszeit die Lade als das Jahwäsymbol betrachtet haben, das die Realpräsenz der Gottheit bedeutete; in irgendeiner Weise war Jahwä auch für jene Zeit in oder auf der Lade anwesend; vgl. zu den oben gegebenen Belegen auch Ps. 24, wo höchstwahrscheinlich die Lade anwesend gedacht ist. Das kann natürlich die Nachwirkung der älteren Zeit sein, als das Bild Jahwäs in der Lade war, vgl. die jetzt leere Ḳubba der Araber.[1] — Zwei Umstände gibt es aber, die dafür zu sprechen scheinen, daß man bei der nachsalomonischen Lade nicht zur absoluten ‚Bild'-Losigkeit überging, sondern zu den vorkanaʿanäischen Zuständen mit roheren steinernen Gottessymbolen zurückkehrte.

Der erste ist die Form des Bilderverbots in Ex. 34, 17: nur die Gußbilder, nicht etwa die mehr oder weniger behauenen steinernen Gottesvertretungen werden verboten (s. oben).

---

sache könnte sich vielleicht noch in den Sagen bei J (und E?) spiegeln, was gegebenenfalls das Wahrheitsmoment der Ausführungen der genannten Forscher wäre. Ich bezweifle aber, daß man den immerhin recht späten J-E-Sagen eine derartige Erinnerung aus der Mosezeit zutrauen darf; das Zelt bei E (bei J ist wegen der Kürzung des Textes durch R^p kaum eine Spur von dem Zelt mehr vorhanden) Ex. 33 kann ebensogut auf das davidische Zeltheiligtum der Lade zurückgehen. Will man daher ein heiliges Zelt als Hauptheiligtum Jahwäs in der Mosezeit annehmen, so wird man dies, fürchte ich, nur auf Grund solcher Analogien wie die Ḳubba der Araber (vgl. Gressmann, a. o. O. S. 90ff.) postulieren müssen. An sich wäre eine derartige Vermutung recht naheliegend; eine Behausung muß wohl das für die Mosezeit anzunehmende Jahwäsymbol (s. oben) und das Losorakel, das wohl auch mit hoher Wahrscheinlichkeit in der Wüstenzeit vorhanden war und nicht erst mit dem kanaʿanäischen *ēfōd* übernommen ist, gehabt haben. — [Eine etwas ausführlichere Übersicht über diese Frage gebe ich in einem in ‚Avhandlinger' der Akademie d. Wissensch. in Oslo zu veröffentlichenden Aufsatz. Korrekturzusatz.]

[1] Siehe die vorhergehende Anmerkung.

Der zweite ist die spätere Theorie von den beiden steinernen Gesetzestafeln in der Lade. — Wenn auch ungeschichtlich,[1] muß sie doch einen Grund, einen Anhaltspunkt in der Wirklichkeit gehabt haben. Von der falschen Voraussetzung heraus, daß die Lade der Mosezeit entstammte, haben schon ältere Forscher, wie Ed. Meyer und Eerdmanns die deuteronomistische Theorie dahin gedeutet, daß die Lade ursprünglich ein oder zwei Steinidole enthielte. Das ist, wie wir gesehen haben, unwahrscheinlich, wenn sonst Gressmanns Auffassung der Lade zu Recht besteht, was wir annehmen. Ein mitwirkender Grund zu der deuteronomistischen Theorie wird wohl der Name *ᵃrōn hā-ʿēḏūṯ* gewesen sein, der von P als ‚Lade der Gesetzesoffenbarung', ‚Lade des geschriebenen Gesetzes' gedeutet wird, der wohl aber viel älter als P ist und sich darauf bezogen haben wird, daß man bei dem mit der Lade verbundenen *ēfōḏ*-Orakel Orakelweisungen gab.[2] Lediglich aus diesem Ausdruck *ᵃrōn hāʿēḏūṯ* kann aber die Steintafeltheorie nicht herausgesponnen sein; denn warum sollten die von der Sage in die Lade hineingedichteten Gesetze gerade auf Steinen geschrieben sein? Man wird antworten dürfen: weil schon die ältere Sage von zwei steinernen Gesetzestafeln am Sinai redete. Aber diese Sage erklärte noch bei J und E, daß die Steintafeln zerschmettert und nicht wieder hergestellt wurden;[3] wie kam man dann darauf, sie in der Lade zu suchen? Gressmann hat das Problem gesehen und auch die richtige Antwort gegeben: weil man noch wußte, daß der heilige Stein das richtige, das Stierbild aber das falsche Jahwäsymbol war; ‚da man den Stiergott, der ursprünglich zur Lade von Silo-Jerusalem gehörte, nicht mehr als jahwistisch anerkannte, so legte man die beiden Steine hinein, die man als Gesetzestafeln auffaßte oder umdeutete, um so den Steinfetisch zu vergeistigen und zugleich die Lade zu entgiften'. Das soll, nach Gressmann, erst unter dem Einfluß der Schriftprophetie geschehen sein.[4]

---

[1] Siehe zuletzt Gressmann, Die Lade Jahves, S. 17ff.

[2] Siehe Mowinckel, Psalmenstudien IV, S. 30f.

[3] Das ist ohne Zweifel die ursprüngliche Meinung der Erzählungen, s. Gressmann, Mose und seine Zeit, S. 199ff.

[4] ZATW 1922, S. 89.

Gressmann meint hier das ‚legte ... hinein' im übertragenen Sinne: weil man eine Erinnerung davon hatte, daß der Steinfetisch das alte Jahwäsymbol war, so habe man, als man das Stierbild nicht mehr anerkennen wollte, in den Sagen den Stein in vergeistigter Gestalt als Steintafeln in die Lade hineinpostuliert. — Wenn aber unsere obigen Ausführungen richtig sind, so ist das erstens nicht erst in der Zeit nach der Schriftprophetie geschehen, und zweitens müssen wir annehmen, daß man bei der Wiederherstellung der Lade ganz buchstäblich das (die beiden) Stierbild(er) durch ein oder zwei Steinidole ersetzt hat, um dadurch der Lade einen Inhalt zu verschaffen, der ihre Heiligkeit ausmachte. Erst dadurch erklärt sich wirklich, daß man später unter dem Einfluß des Namens *ᵃrōn hā-ʿēḏūṯ* hat glauben können, daß sich in ihr zwei steinerne Gesetzestafeln befänden.

Ob man dabei den, bzw. einen oder zwei der wirklich alten Jahwästeine aus der Wüstenzeit hat herbeischaffen können, und woher, ist selbstverständlich unmöglich zu sagen. Indessen kann man über den, bzw. die, Stein(e) eine Vermutung wagen, die wenigstens sehr wohl möglich ist, nämlich, daß es die beiden zum *ēfōḏ*-Orakel gehörigen Steine *ūrīm* und *tummīm* gewesen sind, die man in die Lade hineingelegt und dort aufbewahrt hat. Das *ēfōd*-Orakel stand schon früher in Verbindung mit der Lade, wurde vielleicht auch in ihr, jedenfalls zeitweilig, verwahrt.[1] Um so näher mußte der Gedanke liegen, die beiden Lossteine in der nunmehr leer gewordenen Lade aufzubewahren; das Orakelgeben hat sehr oft eine sehr nahe Verbindung mit dem Gottesbild oder mit demjenigen von den heiligen Gegenständen, der im besonderen Sinne die Realpräsenz der Gottheit vertritt.[2] Nun wissen wir zwar nicht mit Sicherheit, ob die Los-

[1] Siehe oben § 1 und Gressmann, Die Lade Jahves, S. 29ff. Daß die Lade nicht zum Behälter des *ēfōd* eigens bestimmt war, wie Arnold, Ephod and Ark, Cambridge 1917 (mir nicht zugänglich), meint, hat Gressmann dargetan.

[2] Siehe die vielen Beispiele, die Hoffmann und Gressmann in dem Aufsatz in ZATW 1922 erwähnen. Die *ḳubba* der Araber ist oft Orakelheiligtum; bemerkenswert ist, daß sie nach Lammens' sehr wahrscheinlicher Auffassung auch häufig zwei heilige Steine enthalten hat, s. den genannten Aufsatz S. 92ff.

gegenstände *ūrīm* und *tummīm* Steine gewesen sind; da aber das Pfeilorakel jedenfalls einer etwas späteren Zeit als heidnisch galt,[1] so wird Sellin mit seiner Vermutung,[2] daß es zwei Steine gewesen sind, tatsächlich das Richtige getroffen haben. Da die Orakelfragen im allgemeinen so gestellt wurden, daß darauf ein Ja oder ein Nein als Antwort genügte,[3] so wird man entweder an einen schwarzen und einen weißen Stein oder an Steine, die durch irgendeine Inschrift als ‚Ja‘ und ‚Nein‘ bezeichnet waren, denken müssen. Natürlich sind sie recht klein gewesen.

Sind es diese Steine gewesen, die später in der Lade lagen, so erklärt sich daraus die Legende von den beiden beschriebenen Tafeln gut. Beschrieben waren ja vielleicht auch jene Lossteine, und eine babylonische Keilschrifttafel, wie sie auch die Palästinenser ohne Zweifel kannten, ist sehr oft von einer so erstaunlich geringen Größe und einer solchen Form, daß man sie manchmal eher einen Stein als eine Tafel nennen möchte; bedeutend kleiner als die kleineren Keilschrifttafeln brauchen wir uns auch nicht die Orakelsteine vorzustellen.

Daß das *ēfōḏ*-Orakel in die altisraelitische Zeit zurückreicht, ist jedenfalls durchaus möglich und an sich naheliegend; die bezeichnende Orakelform der Wüstenzeit war jedenfalls nicht der Nabi'ismus, sondern mehr technische Orakel.[4] Nun hat es in Israel in geschichtlicher Zeit viele *ēfōḏ* gegeben, somit auch viele *ēfōḏ*-Orakel.[5] Es ist somit möglich, daß sich darunter ein oder mehrere Paare Orakelsteine befanden, die auch als materielle Gegenstände aus der Wüstenzeit stammten. So können die Orakelsteine in Jerusalem natürlich sehr alt und ehrwürdig sein. Jedenfalls darf man aber sagen, daß das Hineinlegen der Orakelsteine in die neue jerusalemische Lade im gewissen Sinne eine ‚Mosaisierung‘ derselben bezeichnete.

---

[1] Ez. 21, 26.

[2] Siehe Das israelitische Ephod, in Orientalistische Studien, Festschrift für Nöldeke, S. 699 ff.

[3] Vgl. Mowinckel, Psalmenstudien III, S. 13.

[4] Vgl. G. Hölscher, Die Propheten, J. C. Hinrichs, 1914, S. 100 ff.; Mowinckel, Psalmenstudien III, S. 12 ff.; Fr. Küchler, Das priesterliche Orakel in Israel und Juda, in der Baudissinfestschrift, S. 285 ff.

[5] Siehe Gressmann, Die Lade Jahves, S. 29 ff.

Lexikographische Beiträge.

Von

Dr. **L. Woitsch,** Wien.

Die Nummern beziehen sich auf die betreffenden Artikel des Chinese-English Dictionary von H. A. Giles (Neuauflage).

Nr. 145: 乍涼乍熱 now cold, now hot, — of changeable weather. Man sagt auch 乍陽乍会 im Sinne von ‚bald so, bald so‘ (von schwankender Gesinnung).

Zu Nr. 643 ergänze man 一陣一陣細雨下 von Zeit zu Zeit setzte ein feiner Regen ein. Mandschurisch: guksen guksen i ler seme aga agara. Guksen = 一朶雨、朶雲之朶. Guksen guksen = 陣陣、朶朶. Guksen guksen agambi = 一陣陣雨、亂陣雨. Cf. Couvreur, Dict. class., Seite 980, 2. Spalte: 一陣一陣的 par accès, par intervalles.

Nr. 1018: 戚戚 traurig, niedergeschlagen. Liao-chai, Lei-tsao: 戚戚終歲、恐先狗馬塡溝壑 da ich das ganze Jahr traurig bin, fürchte ich, bald wie ein Hund oder Pferd im Wassergraben zu liegen (wörtlich: den Graben zu verstopfen).

Nr. 1536: 借人 sich einen Menschen ausleihen, nämlich in dem Sinne, daß das 魂 eines Verstorbenen in den Leib eines Lebenden (人) eintritt und aus ihm spricht. So im Liao-chai, Chu-êrl: 將借妹子與家人共語.

Nr. 1702: 牽 hat auch die Bedeutung ‚haltmachen‘. Liao-chai, Fêng-yang shih jên: 麗人牽坐路側 (mandschurisch: hocikon hehe tatame jugôn i dalbade tebufi).

Nr. 2762 (8077): 木椿子 eine Ramme, eine Stampfe.

Nr. 2858: 蠢蠢 schwerfällig. So im Liao-chai, Pa ta wang, vom schwerfällig dahinschlürfenden Gange der Schildkröte: 惟一巨鼈蠢蠢入水而沒.

Nr. 2829: 屁股垂子 das Sitzbein.

Nr. 3091: 驅使如倀鬼 (mandschurisch: tashai yarure hutu i adali obufi takôršame) verwendete ihn als einen Ch'ang-kuei. Pên t'sao kang mu: 人死於虎則爲倀鬼、導虎而行.

Nr. 3536, bzw. 6833: 墳壘 (mandschurisch: eifu muhalimbi) den Grabhügel aufschütten. So im Liao-chai, Chao ch'êng hu.

Nr. 3721: 復 als Adverb gebraucht: 亦復佳 (mandschurisch: inu absi hojo kai) das ist in der Tat sehr gut (Liao-chai, Chu-wêng).

Nr. 3883: 竟無耗問 empfing keine Nachricht (über ihren Gatten). Liao-chai, Fêng yang shih jên.

Nr. 3884: 號頭 a trumpet signal. *Hao-⁴t'ou²* ist ein in Kupfer getriebenes Musikinstrument ähnlich dem 喇叭 (mandschurisch: ihan buren; ihan bedeutet Ochse, buren Muschel. Der Name rührt von der Form des Instrumentes her). Mit diesem Instrument ein (militärisches) Signal geben, heißt 掌號頭 (mandschurisch: buren burtembi).

Nr. 3888: 鶴 hat *ho⁴* und *hao²*. Der Eigenname 樂雲鶴 ist Yo Yün-ho zu lesen. Giles hat Yo Yün-hao.

Nr. 3935: 使十百作呵殿聲 ertönte zehn- und hundertfach der Ruf: Platz da! Platz da! (Liao-chai, Chu-êrl).

Nr. 4528: 眼陷進脏 eingesunkene Augen. Auch 眼陷進去 die Augen sind eingesunken.

Nr. 4922 (9418): 琥珀 wird *hu³-pa⁴* (nicht *hu³-p'o⁴*) gelesen.

Nr. 4599: 大姓 ein mächtiger Mann. Liao-chai, Lung-fu hsiang kung: 邑中大姓賂堂 ein mächtiger Mann im Bezirke bestach den T'ang.

Nr. 5050: 珠鬟 ein Perlennetz (als Frauenkopfschmuck). Mandschurisch: nicuhei šošoko.

Nr. 5324: 活 in der Bedeutung ‚zum Leben erwecken': Liao-chai, Shui mang t'sao: 是我活之也 (mandschurisch: mini

beye terebe weijubuhengge inu) ich bin es, der ihn zum Leben erweckt hat.

Nr. 5417: ein Beispiel für 移 in der Bedeutung ‚legen'. 翁移首於枕 der alte Mann legte sein Haupt auf das Kissen (um zu sterben). Da 移 eigentlich ‚von einem Platz auf einen anderen Platz bringen, wegbewegen' bedeutet, hat die mandschurische Übersetzung dieses Satzes: ju mafa circu de uju gurinjefi. Gurinjimbi = 遷移不定、不在一處只管遷移. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß Mateer in seinem Course of Mandarin Lessons, Seite 112, für 枕 den dritten und vierten Ton angibt und demnach zwischen *chên*³ a pillow und *chên*⁴ to pillow unterscheidet. Die Pekinger Umgangssprache kennt nur den dritten Ton. In dem von Mateer gebrachten Satze 人子沒有枕頭的地方 fällt der Akzent auf *t'ou*² (頭) und nicht auf 枕. Letzteres verliert daher den ihm eigentümlichen Ton, so daß es mit dem ersten Tone gesprochen erscheint. Solche Tonänderungen sind in der Umgangssprache eine gewöhnliche Erscheinung. Auch das äußerst zuverlässige Pocket Dictionary von Goodrich kennt bezüglich 枕 nur den dritten Ton.

Nr. 5505: 異物; 豈料汝先爲異物 how could I guess that you would die first? Liao-chai, Chu-êrl: 我今異物 ich bin jetzt ein Geist.

Nr. 5521: 疫 an epidemic, a pestilence. Das mandschurische Wort hiefür ist harkasi nimeku = 汗病. Vielleicht handelt es sich um Miliaria (Schweißfriesel).

Nr. 5743: 縈 hat auch die Bedeutung ‚Unruhe, Ungelegenheit, Unfug' u. dgl. So im Liao-chai, Pa ta wang: 再作縈擾 (aus Furcht) er könnte (im Rausch) wieder ausarten. Der mandschurische Text hat: jai ušan fašan i daišara ayoo seme. Daisambi = insultieren; ušan fašan i = unbesonnen.

Nr. 5784: 蟹之螘 Krebsenschale.

Nr. 6114: 磕牙 = plaudern, sich unterhalten (說閒話). Mandschurisch: gôdu gada. Langlès, Dictionnaire Tartare-Mantchou-

François hat unrichtig gôdu kata und übersetzt auch unrichtig ‚bruit de plusieurs personnes qui marchent‘.

Nr. 6368: 關切 obliging. Liao-chai, Chu-êrl: 人旣死都與骨肉無關切 wenn der Mensch gestorben ist, haben seine Knochen und sein Fleisch nichts mehr für ihn zu bedeuten. Mandschurisch: niyalma bucehede, giyanggi yali de gemu dalji akô. Dalji akô = 不相干.

Nr. 6416: 屬纊 bedeutet nicht ‚to die‘, sondern ‚die Atemprobe anstellen‘. Daher hat auch die mandschurische Übersetzung für 人當屬纊之時 (Liao-chai, Chu-wêng) sinngemäß ‚yaya niyalma ergen yadara nerginde‘.

Nr. 6461: 中貴 und 中貴人 ein Eunuch. Mandschurisch: taigiyan (das chinesische 太監). Liao-chai, Pa ta wang: 生大賂中貴人. Giles, Strange Stories, Seite 285: He bribed one of the Prince's ladies. Richtig: Er bestach die Eunuchen mit vielem Geld.

Nr. 6701: 癩毛兒 ist ein Schimpfname.

Nr. 6762 (13.244): 淫浪 den Geschlechtsakt vollziehen. Ebenso 行淫.

Nr. 6801: 濁醪 thick (not clear) wine. Es ist dies ein Ausdruck der Bescheidenheit. Gemeint ist schaler Wein. Mandschurisch: nitan nure (nitan = 淡).

Nr. 6803: 潦 hat neben der Aussprache *lao*^{4} und *liao*^{2} auch noch *lao*^{3}, und zwar ist *lao*^{3} Überschwemmung, Sumpfwasser, *lao*^{4} durchnäßt. Zu den zu 潦倒 angeführten Beispielen sei noch hinzugefügt: 潦倒不能橫飛, worin 潦倒 alt, betagt bedeutet. 橫飛 ist eine Anspielung auf die Stelle bei 朱熹: 淸秋雕鶚上萬里看橫飛. Daher hat auch die mandschurische Übersetzung in Anlehnung an baitalabume hafan (Beamte, deren Posten erblich ist): ainaha seme baitalabume muterakô. Baitalabumbi = (als Beamte) in Verwendung stehen. Erwähnt sei noch, daß das mandschurische baitalabure hafan seinerzeit auch als Fremdwort ins Chinesische eingedrungen ist: 拜他喇布勒哈番. In der Bedeutung ‚keinen Erfolg haben‘ findet sich 潦倒 im folgenden Satze: 由是名並茫、而潦倒場屋、戰輒兆, wofür die man-

dschurische Version hat: tereci sasa gebu tucike bicibe, simnere kôwaran de oitobume langgabufi, simnehe dari šuwe dosikakôbi. Oitobumbi = 使淹滯逗遛; langgabumbi = 困迫不得已. Der Satz 潦倒場屋 ist gleichbedeutend mit 困於場屋.

Nr. 6952: 履舃交錯 shoes crossing, — a hurrying to and fro. Couvreur, Dict. class., Seite 17, 1. Spalte: Les souliers des hommes sont melés avec les sandales des femmes. Diese Phrase findet sich auch im Liao-chai, Fêng yang shih jên. Die mandschurische Übersetzung hat: sabu giyogiyan bethe ishunde hiyahanjahai, bithei niyalma hocikon hehe be yasa hadahai tuwame, emdubei yanggilara gisun ĭ yarkiyaha bime. Es handelt sich also um ein Liebesgetändel.

Nr. 7485: 撒翅飛 in der Luft dahinschweben (nach Art der Falken).

Nr. 8298: 粘杆子 *nien² kan¹-tzu* und nicht *chan¹ kan¹-tzu*.

Nr. 8346: 水牛兒 ist der Name von Schnecken mit einem Gehäuse (殼; Nr. 6103).

Nr. 8711: 謎隱. Auch umgekehrt 隱謎. So im Liao-chai, Fêng yang shih jên in der speziellen Bedeutung ‚eine Anspielung machen'. 妖言隱謎 (mandschurisch: langse gisun i bejileme nanggašaha). Cf. Couvreur, Dict. class., Seite 864, 2. Spalte.

Nr. 8728: 爆 bedeutet auch ‚brennen, sengen, rösten, dörren'.

Nr. 9133: 飄泊 sich in großer Notlage befinden. Liao-chai, Lei-tsao: 君固壯士、伺飄泊如此 du bist doch ein kräftiger Mann. Wie kannst du dich da in großer Notlage befinden?

Nr. 9163: 左撇子 Linkshänder.

Nr. 9207: 辨給 (mandschurisch: faksidara mangga) geschickt im Gebrauch von Ausflüchten. Liao-chai, Chu-êrl: 示辨給無情詞 bei seiner Geschicklichkeit in Ausreden erhielt man keine wahre Darstellung des Sachverhaltes.

Nr. 9508: 樸地 zu Boden stürzen. So im Liao-chai, Chu-êrl: 忽樸地悶絶 (mandschurisch: gaitai kub seme tuhefi ergen cirgabufi) sie stürzte zu Boden und ihr Atem setzte aus. Etwas ungenau übersetzt Giles, Strange Stories, Seite 93: she fell on the ground before her and remained some time in a state of

unconsciousness. 悶 ist hier *mên*[1] zu lesen und nicht *mên*[4]. Den Bedeutungsunterschied zwischen *mên*[1] und *mên*[4] habe ich schon anderwärts angegeben.

Nr. 9523 (4058): 撒稀 an Durchfall leiden. 撒袋 a bow-case, a quiver ist *sa*[2]-*tai*[4] (nicht *sa*[1]-*tai*[4]) zu lesen.

Nr. 9693: 潸 redupliziert in: 潸潸淚似蔴 wie Hanfkörner perlten die Tränen nieder (Liao-chai, Fêng yang shih jên).

Nr. 9710: 行善 gute Werke verrichten.

Nr. 9747: 哨地 ein (militärischer) Auslugposten.

Nr. 9865: 生 kann auch die Bedeutung haben ‚jemandem das Leben retten', so im Liao-chai, Lei-tsao: 君生我、亦良足矣 (mandschurisch: agu si mimbe weijubuhengge inu heo seme isika) daß du mir das Leben gerettet, ist schon mehr als genug.

Nr. 9951: 失聲 to utter a sound. Liao-chai, Chao ch'êng hu: 哭失聲 vor Weinen verschlug es ihm die Stimme (Tränen erstickten seine Stimme). Mandschurisch: songgohai jilgan sibuha. Giles, Strange Stories: wept by turns.

Nr. 10.072: 鼠瘡 Skrofeln.

Nr. 10.470: 大 wird *tai*[4] gelesen im Ortsnamen 大行 (*tai*[4]-*hang*[2]).

Nr. 10.646: 唊嚼 hinunterschlingen (das Essen). Liao-chai, Lei-tsao: 食則唊嚼不算 wenn er aß, verschlang er maßlos.

Nr. 10.845: 德 verbal gebraucht: 心竊德虎 (mandschurisch: dolo tasha be hubšehe) im Herzen schätzte er den Tiger hoch (Liao-chai, Chao ch'êng hu).

Nr. 11.335: 隋駒子 sagt man von der Frühgeburt bei Stuten.

Nr. 11.352: 紽. Giles: Braiding on a robe. Couvreur: Particule numérale des fils ou des cordons de soie. Goodrich: A skein of silk: Kanghsi: 絲數也、素絲五紽、紽數也、此言紽數下言總數謂紽總之數有五非訓紽總爲數也.

Nr. 11.375: 脫化 in den früheren Zustand zurückverwandelt werden.

Nr. 12.509: 望穿秋水 ist mit ‚to bore through with both eyes by gazing' nicht genau übersetzt. Zur Verdeutlichung sei die mandschurische Übersetzung des Satzes angeführt: ‚bolori mukei

gese yasa hargašahai julifi' wie die Fluten im Herbst anschwellen, so sind meine Augen vom In-die-Ferne-blicken geschwollen. Erwähnt sei, daß weder das 清文彙書 (manju isabuha bithe) noch das 清文補彙 (manju gisun be niyeceme isabuha bithe) ein Verbum julimbi anführen. Im ersteren findet sich nur die Form julibuhabi = 人面眼腫了.

Nr. 12.721: 草烏 *t'sao³-wu¹* eine Aconitum-Art (deren Saft zum Vergiften der Pfeile diente).

Nr. 12.812: 啞嘔 the stammer of children learning to speak. Im Liao-chai, Chu-êrl findet sich umgekehrt 嘔啞不休 (mandschurisch: juju jaja nakarakô). Auch Couvreur, Dict. class., Seite 141, hat 嘔啞.

Nr. 12.884: 仰面 the front of the body. Bedeutet auch den Kopf hoch tragen (vor Stolz): 仰面不理人. Man sagt auch: 捧帽子仰看人乃仰面看不理人. Ferner: 挺着胸坎捧奪佯佯不睬 sich in die Brust werfen und sich im Gehen breit machen.

Nr. 12.916: 紗月搖影 des Mondes schwaches Licht warf unbestimmte Schatten. 搖光 = scintiller (Couvreur, Dict. class., Seite 376, 3. Spalte).

Nr. 12.958: 藥箭 vergifteter Pfeil.

Nr. 13.224: 陰毛 Schamhaare.

Nr. 13.768: 並踏月色 schritten zusammen im Mondenlicht dahin (mandschurisch: sasa biyai fejile yabume). Liao-chai, Fêng yang shih jên.

Nr. 13.832: 縕袍 ein Mantel aus Hanfgespinst.

哨鹿 *shao⁴-lu⁴* Hirsche locken (mandschurisch: murambi).

瓦刀 *wa²-tao⁴* ein Instrument zum Glätten des Mauerverputzes.

往死裏打 zu Tode prügeln.

比目魚 ein Seefisch. Er ähnelt einer Schuhsohle (鞋底). Auf der einen Seite ist er beschuppt, auf der anderen nicht (一邊有鱗一邊乎而無鱗). Er zieht immer in Scharen (個相合郎行). Nach dem 清文彙書.

火齊 *huo³-chi²* sind Perlen aus Indien (天竺國). 狀如雲母、色如紫金、木難 *mu-⁴nan²* (auch 莫難; vide Nr. 7977:

a rare kind of pearl) sind Perlen von gelber Farbe aus 東國. Beide Namen zusammen werden als Kollektivbezeichnung für ‚Kostbarkeiten aller Art‘ gebraucht. So im Liao-chai, Pa ta wang: 火齊木難之類皆蓄焉 häufte Kostbarkeiten aller Art auf.

吊角眼 die Augenlider nicht normal gestellt haben.

將何爲 was hast du damit zu schaffen? Was geht das dich an?

罪嬰天譴不可脫也 die Auflehnung gegen eine vom Himmel für ein Verbrechen verhängte Strafe ist unsühnbar. Giles, Strange Stories, Seite 254: The judgments of heaven may not be discussed.

Giles, Strange Stories, Seite 99: You go and pack up everything ready. Die chinesische Stelle (Liao-chai, Chu wêng) lautet: 家中俗務可速作料理. Richtig: Die häuslichen Angelegenheiten kannst du schnell in Ordnung bringen (angesichts des bevorstehenden Todes).

In der Erzählung Chu-êrl des Liao-chai wird berichtet, daß bei der Leibesuntersuchung eines buddhistischen Priesters u. a. auch zwei menschliche Holzfiguren vorgefunden wurden (得木人二). Das mandschurische Wort für diese Holzfiguren ist nach der mandschurischen Version des Liao-chai ‚urge‘, nach dem 清文補彙 ‚urgetu‘. Im letzteren Werke wird erwähnt, daß diese Figuren aus dem Holz eines Sarges, in dem schon ein Toter eingesargt war, geschnitzt werden.

In meinen letzten lexikographischen Beiträgen soll es unter Nr. 8639 heißen: 入 und nicht 八, ferner 泙 und nicht 洋, endlich Hsiu und nicht Hsin.

A Græco-Buddhist Sculpture representing the Buddha's Descent from the Heaven of the Thirty-three Gods.

By

C. L. Fábri, Leiden.

Queen Māyā, we are told, died seven days after her son Siddhārtha, the future Buddha, was born. She was reborn a god in the Heaven of the Thirty-three Gods. Later on, when the Bodhisattva became enlightened, he once followed the voice of a mild filial feeling and visited the *Trayastriṃśa* heaven in order to teach his mother the Good Law and to convert her. After three months and seven days the Lord returned to the earth. The gods through their heavenly architect made him a triple ladder: Brahmā descended a golden one on his right, together with all the gods of the *Rūpaloka*; Indra descended a crystal ladder, accompanied by all the devas of the *Kāmaloka*; while the Blessed One went down in the centre on a staircase made of pure lapis lazuli.

A great crowd awaited him. But the nun Utpalavarṇā, who would have liked to be the first to greet her Master, by magic power took the shape and appearance of a great emperor, and was admitted with her chariot and troops into the foremost row. She said:

With chariot and horses four I came,
Made visible by supernormal power,
And worshipped, wonder working, at his feet,
The wondrous Buddha, Sovran of the world.[1]

---

[1] *Iddhiyā abhinimmitvā caturassaṃ rathaṃ ahaṃ, buddhassa pāde vanditvā lokanāthassa sirīmato* (Therīgāthā, 229). I quote above the beautiful rendering of Mrs. Rhys Davids, Psalms, I, p. 113. For the story of the Descent of Buddha and the nun Utpalavarṇā (pāli: Uppalavaṇṇā), cf. Rockhill, Life, pp. 80—82; Beal, Si-yu-ki, I, pp. 202—205; Watters, On Yuan Chwang, I, pp. 333—339; Divyāvadāna, ed. Cowell and Neil, p. 401; M. E. Lulius van Goor, De buddhistische non [in Dutch], 1915, pp. 114—127.

This is in short what the texts relate us, with some slight divergences of the various sources. It must have been a favourite legend with the Buddhists, as we see it represented since the very beginnings of Buddhist art until the time that Buddhism became nearly extinct in India. We are here especially interested in the representations of Gandhāra; but a brief survey of other reliefs will not be out of place.

In Bharhut we meet the first illustration on the Ajātaśatru Pillar[1]: here we see a very realistically sculptured simple ladder, divided into three by two perpendicular beams. In the centre, at the topmost step, there is a footprint, and a second one is on the lowermost step. This is all that symbolizes the descent of the Buddha. There are, moreover, 24 personages, some of whom must be gods, others men. It is quite impossible to ascertain whether the flying figures must represent Śakra and Brahmā, and why a *caitya*-tree is placed below, with a sitting-pad covered with flowers.

The same legend is found on a basrelief of Sanchi, which seems to us—notwithstanding the fact that the monuments of Sanchi must be some 100 years younger than those of Bharhut—in every way more primitive and less skilful than the previous.[2] Here the ladder is not triple, but an excessively narrow flight of steps, with a clumsy railing on one and a voluminous beam on the other side. Instead of the two footprints two *caitya*-trees are sculptured above and below the ladder. Adoring figures and celestial musicians encircle the ladder; among them a turbaned person with a *chaurī* and a lotus may be either Brahmā or the nun disguised as a *cakravartin* emperor. The whole is very indistinct, and one can easily understand Fergusson who was not willing to accept Beal's identification.[3]

As far as I can ascertain, there are only three Græco-Buddhist illustrations of the legend in question so far published. We are glad

---

[1] Cunningham, Bharhut, pp. 91—93, pl. XVII, middle.

[2] Fergusson, Tree and Serpent Worship, pl. XXVII, 3, and pp. 133 f.; Maisey, Sanchi, pp. 33 f., pl. XI; Marshall, Guide to Sanchi (1918), p. 56.

[3] Fergusson, loc. cit., p. 133, note; JRAS, N. S., vol. V, p. 181.

to publish here a fourth relief representing the same scene. It is quite peculiar that the treatment of the subject-matter is obviously highly different in all the four reliefs. Nothing is found of that mechanical, monotonous treatment which characterizes many another scene represented in Gandhāran sculptures.

Professor Foucher publishes two of these reliefs.[1] One, now in the Museum of Bombay, originating from Babuzai, has two panels below each other, representing two phases of the descent. In the upper compartment the Buddha is standing on the second step of a staircase of only two steps, flanked by Indra and Brahmā and some other adoring figures. Below the same scene is repeated. There is, however, some reason for supposing that here the nun Utpalavarṇā was sculptured kneeling on the left side in front of the steps. Professor Foucher does not mention this, but we there see traces of a figure now broken. Besides, Brahmā is put somewhat higher than Indra (whereas in the upper panel the two deities are placed at the same level), obviously in order to leave place for a kneeling figure.

The second relief (fig. 265 in Prof. Foucher's work) has been found at Loriyān Tangai, and is now in the Museum of Calcutta. It has very little in common with the previous one. The staircase consists of some 19 steps, and has three compartments between which the supporting beams (?) and pillars (?) are depicted in a curious manner. Somewhere on the seventh step stand Brahmā, the Buddha and Indra. On both sides hosts of gods are seen in the air. On the earth, at the left, a king approaches, riding an elephant, and followed by his suite. Below the Blessed One a person with hands folded in adoration is kneeling or rather sitting,—evidently the nun Utpalavarṇā who 'reassumed her form as a *bhikṣuṇī*.'[2]

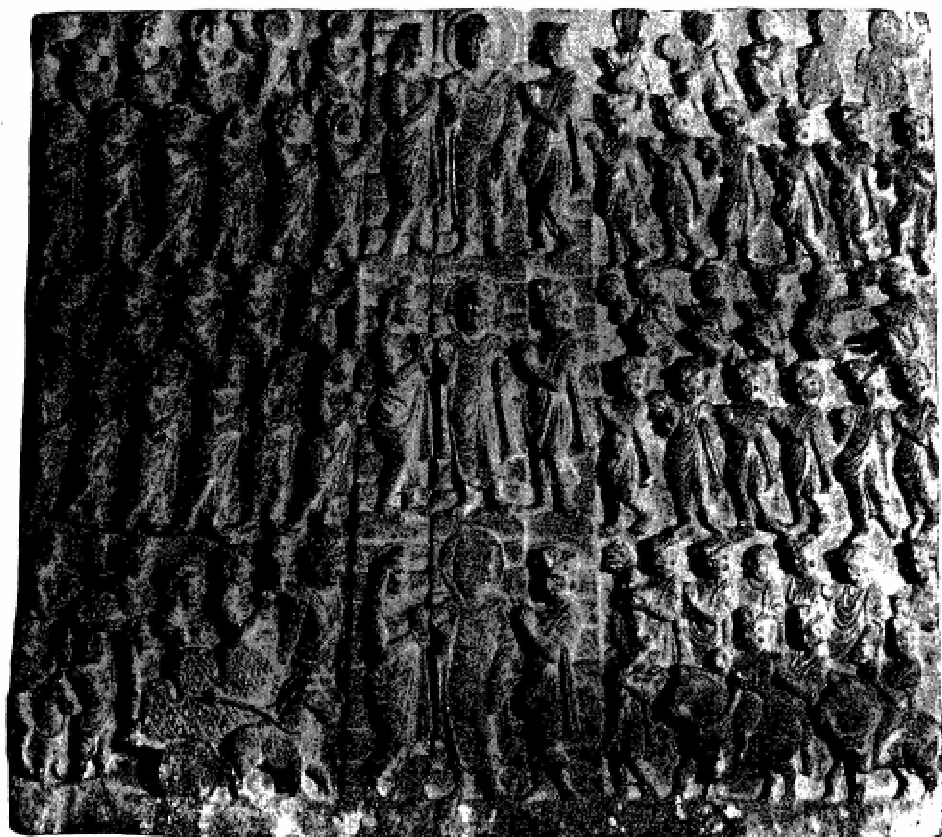
There is a third relief in the Lahore Museum (no. 1133), which Prof. Foucher calls—for good reason—'*fort misérable*' (p. 537); a re-

[1] Art gréco-bouddhique, I, figs. 264 and 265.

[2] Beal, Si-yu-ki, p. 205.

C. L. Fábri,

A Graeco-Buddhist Sculpture representing the Buddha's Descent from the Heaven of the Thirty-three Gods.



London, Schwaiger-collection. – Height: $19\frac{1}{2}$ inches.

production of this piece of sculpture is found in Mr. Hargreaves' The Buddha Story in Stone.[1] Only four persons figure in this relief. On the top of a triple ladder stand Brahmā, the Buddha and Indra. Below Brahmā a person is kneeling in adoring attitude, who must be our *bhikṣuṇī* in her natural form.

The fourth relief, published here for the first time, is now since many years in the collection of Imre Schwaiger, Esq., in London.[2] It is, no doubt, the fullest illustration extant of the Descent from the Trayastriṃśa Heaven, and it is in many respects the finest of the four known representations. It measures $22\frac{1}{2}$ inches in width and $19\frac{1}{2}$ inches in height, and, as may be seen from the plate, it is very well preserved except for the two top corners and the face of the lowermost Buddha. Traces of red colouring are found in many places.

It is really 'an assembly of gods and men' (*devamanuṣya-saṃpadā*, Divyāvadāna, p. 401). There are not less than 70 persons and 5 horses sculptured and arranged in a skilful composition. In the centre, on a triple staircase leading from top to bottom, the Buddha appears thrice in *abhaya-mudrā*, flanked by Indra and Brahmā, who turn towards him with hands folded in worship.[3] On both sides of the staircase four horizontal rows of heavenly beings are turned towards the Lord in adoring attitude or throwing flowers. They are kneeling and standing in alternating rows. Below, on the earth, are two rows of human beings, distinguishable from

---

[1] 1914, p. 32, fig. XXIV.

[2] Here I wish to thank Mr. Schwaiger, who was good enough to show me his remarkable collection in September 1929, and gave me his consent to publish it. I intend to publish also the other pieces which, I believe, represent the best what is now to be had on the European market.

[3] The sculpturing in one panel of different phases of a happening is very common in early Buddhist art; *e.g.* the *Mahābhiniṣkramaṇa* scene on the *toraṇa* of Sanchi. Prof. Vogel kindly draws my attention to the fact that in Gandhāra very few instances are known. They are: the Birth of the Bodhisattva, the Story of Aṅgulimāla, the Dīpaṅkara-jātaka, and, perhaps, the Attempt of Devadatta to crush the Buddha under a huge stone. As to this last legend, I hope to publish some new documents in short.

the gods only by the fact that they have no halo. To the left: a king and two (?) queens in a chariot[1] drawn by two relatively very small horses (crude work) with suit, bearing flowers and a tray with fruit; one personage riding a horse, with hands in worshipping pose. To the right: adoring figures, some of them casting flowers, one bearing also a cup, two riding on horses, preceded by a person (head broken) who carries a bunch of lotuses in his left arm. All turn towards the Blessed One.

The execution of the figures is not bad, except the horses which are very coarse. To bring some variety in the representation of the heavenly beings, the author sculptured some of the gods in a different attitude from the others, and has put flowers or a garland in the hands of some of them. The pageant of the disguised nun-emperor is composed with much skill, especially at the left, where only the wrong proportions give some disharmonious effect. The first queen carries some flowers, and she is clad and her hairs are dressed in an evidently Hellenistic manner. The figures of Indra and Brahmā are made with much effect. The sculptor has bestowed great care on the figures of the Buddha; the heads, however, have turned out too large. The whole relief is, to be sure, too crowded owing to the Indian *horror vacui*; in the present instance, however, this mode of representation is in accordance with the subject-matter as related in the texts.

We can at once realize how utterly different the rendering of this legend became in later times, if we cast a glance at the *stūpa* drum of Dhruva Ṭīlā, now in the Museum of Mathurā. An illustration is found in Professor Vogel's paper devoted to this interesting docu-

[1] Sir Aurel Stein was kind enough to draw my attention to the fact that there is perhaps some similarity between this chariot and that depicted in the mural paintings of Mīrān. See: Serindia, vol. I, figs. 135—136. Sir Aurel described the drawing of that chariot as 'curiously clumsy' (p. 518). I believe that our chariot has still more resemblance to one of the chariots at Sanchi; see: Fergusson, Tree and Serpent Worship, pl. III, fig. 6, or Maisey, Sánchi, pl. XV, fig. 12, and see also pl. XXXVI, fig. 12; for a chariot in Bodh Gaya see Cunningham, Report, vol. III, pl. XXVII.

ment of Mathurā art.[1] Before a very crude triple ladder in the centre stands a Buddha. On both sides stand two uncouth figures of what must be Brahmā and Śakra. Professor Vogel calls this justly 'as summary a manner as possible.' The same may be said with regard to another Mathurā sculpture, numbered H 1, which is illustrated in his Catalogue of the Mathurā Museum.[2] Here, however, a small kneeling figure must represent the nun Utpalavarṇā.

Yet, even this summary treatment is perhaps surpassed by the concise manner in which the Gupta sculptors and the later mediæval artists used to render the scene. A standing Buddha in the centre flanked by Brahmā and Indra is all what remained. Sometimes a few steps are visible below their feet, and in a few instances the figure of Utpalavarṇā is also symbolized by an adoring female personage.[3] Indra usually carries an umbrella, while Brahmā holds a water-gourd or a fly-whisk (*chaurī*), in one instance also an *akṣamālā* (rosary).

In conclusion we may state that the bas-relief published herewith is the most realistic and the fullest illustration of the legend among all the representations known to us.[4]

[1] J. Ph. Vogel, Études de sculpture bouddhique, III. In: BÉFEO, 1908, pp. 492—500, fig. 5. Cf. also: The same, Cat. Mus. Mathurā, p. 167. The item is numbered N 2.

[2] Pl. VI, cp. p. 125.

[3] See: Burgess, AMI, I, pl. 68, 1, right uppermost panel; Sahni and Vogel, Cat. Sārnāth Museum, nos. C (*a*) 3, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24 and D (*b*) 10. For a Pāla sculpture from Jagdispur, distr. Patna (ancient Magadha territory), see: Foucher, Art gréco-bouddhique, II, fig. 500, pp. 545 and 610. The same, Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde, 1900, pp. 86 and 157, figs. 29—30, pl. III, 2. An interesting piece is published by Prof. Vogel, Note on a Buddhist Sculpture from Kandy, Ceylon, in JASB, N.S., *vol.* XI (*1915*), pp. 297—303, and pls. XX—XXIV. The last plate illustrates a bas-relief of Pagān where, however, the scene of the descent is utterly damaged.

[4] Cf. further: Foucher, Une liste indienne des actes du Buddha. (École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses), Paris, 1908, pp. 1—32, especially p. 21, no. 45, where a few further references are found —A Nepalese representation dated 1621 A.D. is illustrated in Buddhist India, vol. II (1928), p. 138 f.— A remarkable rendering is found in Mythologie Asiatique Illustrée, 1928, p. 129.

Notes on Torwali.

By

Georg Morgenstierne, Gothenburg.

In April 1929, while on a linguistic mission to the North-West Frontier of India under the auspices of the Norwegian Institute for Comparative Research in Human Culture, I had an opportunity of conversing for a few hours in Peshawar with two Kohistanis. They had been sent to me from Naushahra through the kindness of Khan Sahib Firoz Shah, one of the Kaka Khel timber merchants of that town, who on account of the reputation of sanctity which they enjoy have been able to carry on trade with tribes who allow no other foreigners within their territory, and to monopolize the timber export from the upper Swat and Indus valleys.

One of the two men came from *Palēs* on the Indus,[1] and spoke a dialect of Shina closely resembling that of *Kǫlši* (LSI., l. c. *Kōlī*, Grahame Bailey, p. XV *Kōili*), which I had an opportunity of hearing in Chitral. Besides his own Shina dialect this man knew something about Maiyā as spoken in *Kandiá*.

The other man, *Mīr Asán*, was a Torwali from *Gaṛäí*, a village in the Swat Kohistan situated some five miles above *Braniāl*, where Sir Aurel Stein collected his materials. The account of Torwali in the LSI. is based on the dialect of *Chihil Darra* which is below *Braniāl*. The dialect described by Biddulph[2] in some cases agrees with that of *Gaṛäí*.

---

[1] Cf. *Pālus* LSI. VIII, 2, p. 522, Grahame Bailey, Grammar of the Shina Language, p. XIII.

[2] Tribes of the Hindoo Koosh, Appendix D.

The excellent account of Torwali recently published by Sir George Grierson[1] is based on the folktales and other materials recorded by Sir Aurel Stein in 1926 and on Biddulph's vocabulary. The materials I was able to collect during a few hours are evidently much more limited. Still I have thought it might be of some use to publish my short vocabulary. It contains a certain number of Torwali words not found in other sources. In some cases my materials enable us to distinguish between cerebral and dental sounds, or between aspirates and non-aspirated sounds. They also confirm the assumption of Sir George Grierson that the cerebral *ç*, *j̣*, *ṣ* and *ẓ* do exist in Torwali. And, finally, I want as an introduction to the vocabulary, to add some remarks on the development of sounds in Torwali to those made by Sir George Grierson in his chapter on phonetics.

Ad 3a. Cerebral *ç*, *j̣*, *ṣ*, *ẓ* are heard in Torwali, representing, as noted by Grierson, original *tr*, *dr* and *kṣ*. Initial *kṣ* in *çhī* milk, intervocalic *kṣ* in *aṣī* eye (G. *-čh-*, Bid. *-š-*), *aṣō* walnut, *īṣ* bear, Bid. *ošo* ugly (< *yakṣa-* ?), *buṣ-* hungry, *daṣ* grape, *kaṣál* armpit (but G. *kač* near), *wāṣ* belly (< *vakṣas-* ?), Bid. *pašin* (*š* = *ṣ*) bird (but G. *pačin*, *č* = *ç*), Bid. *šūš* straight, Shina *sũçu*, &c. Apparently *-çh-* has secondarily become *-ṣ-*, at any rate in *Gaṛäi*, and in the dialect described by Bid.

Initial *(s)tr-* results in unaspirated *ç* (cf. p. 18) *çā* three, *çī* woman, *çūī* third (Bid. *tlūī* is prob. incorrect, and does not represent an earlier stage of pronunciation). Intervocalic *-tr-* > *ṣ* in *pāṣ* leaf, possibly in Bid. *češ* circle, but *piẓí* paternal aunt. We find, however, *ç* in *pūç* son (G. *pūč*, *puš*, Bid. *puš*) without any apparent cause. Bid. *pet* a feather may be a loan-word. Note also *jamāṛ* son-in-law.

A development of *-č(h)-* > *-š-*, parallel to that of *-ç(h)-* > *-ṣ-*, is found in *čiš* female breast (v. p. 13), *pišul* smooth, *tūš* empty, *paš* behind, following.

---

[1] Torwali, an Account of a Dardic Language of the Swat Kohistan, R. A. S. Prize Publication Fund, Vol. XI, London 1929.

P. 13 Grierson mentions the development of *dr-* > *j-* (*j̣-*, not *ẓ-*): *j̣īg* high, cf. also Bid. *jubal* weak. Intervocalically Bid. *ūž* mud, wet < *ardra-*. *daṣ* grape, for the expected form **j̣aṣ*, is due to dissimilation. *nīn* sleep < **nind°* < **nindr°* < *nidrā-*, not *nidrā-* > **nidd°* > **nind-*.

Ad 3c. The treatment of intervocalic dentals in Torwali is not clear. It is difficult to believe that *-t-*, *-d-* could really be retained, and in some of the words quoted by Grierson (cf. also § 4, p. 13) the dentals may be due to special causes. But in words such as *žit* brass (B. *rid*, Dam. *rit*), *šidal* cold (B. *šidal*, Pal. *šidālo*), *ghīt* ghee, &c., there seems to have taken place an early gemination of the *t*. Cf. also B. *sigit* sand.

The instances of *-t-*, *-d-* > *-l-* (p. 13) are more uncertain. In all the cases it seems possible to think of a suffixal *l*.

Ad 3e. The statement that "Dardic" languages possess no sonant aspirates requires some qualification. We find sonant aspirates in *bhā* brother, *ghō* horse, *ghīt* ghee, *ḍhē* (ego *ḍēī*) belly, Bid. *midhāl* (ego *miṇḍāl*) ram, *dhīmī* (Bid. *dīmi*) smoke, *dhain* running, *dēth* (?) curds. With secondary aspiration: *dhī* (G. *dhū*) daughter, *godhō* ass, *ghomū* wheat.

On the other hand, there are certain cases where the aspiration seems not to have been preserved. Of these some have been recorded by Biddulph only (*gā* grass, *dur* mist, *būmel* earthquake). Of the other words *gin-*, to take, has no ancient initial aspiration; in *j̣īk* long (< **j̣hīg* < **dhrīg*, cf. Pal. *drhigs*) the unusual sound *j̣h* has been rejected. There remain only *gan* big, *dərin* land. These cases may be due to an inexact notation, or, more probably, to a vacillation in the use of the aspiration, known also from other Dardic languages.

From the other Kohistan dialects the LSI. gives several aspirated forms, e.g. Maiyā: *ghō* horse, *ghadā* ass, *ghō̃* great, *gharī̃* wife, *bhē̃* sister, *dhī* daughter, *adhīl* half, *ghin-* to take. From Chilīs (Bid.): *ghō*, *dhī* and *dhēr* belly, *mindhul* sheep, *bhal-* to deceive. From Bashkārik Bid. gives *ghor* horse, and Leech *ghîn* (Bid. *gun*) take. I heard no aspiration in this language, but a low, rising accent seems upon the

whole to be peculiar to words with original aspirated sonants. E.g. *gá* grass, *kán* shoulder, *dúi* daughter, *gór* horse, *dími* smoke, *bátt* rice, but *kà'n* arrow, *tà'b* hot, *dù* two, *gò* bull, *sàtt* seven, &c., with a high, falling tone. Note *góm* wheat. There are, however, some exceptions, such as *dôs* day, *bôr* tiger, *bò'r* deaf.

In Shina there is supposed to be no aspirated sonants. Grahame Bailey[1] states, however, that voiced letters are not infrequently aspirated in Kohistani Shina, but that such aspiration is not constant. He gives the instances *l(h)aĭdo* was obtained, *g(h)ăda* in the river, and in the vocabulary we find *bhāk* bull, *bhawg* bhang, *bhatīwgar* brinjal, the two last ones being probably recent loan-words. In the Shina dialect of Palēs I heard *dhī* daughter, *bhāk* bull, *ghūm* wheat, *d(h)ūm* (?) smoke, *duth* milk, and even in the dialect of Jijeluṭ in Punyal I had the, very possibly wrong, impression that *d'ūm* smoke, *d'ī* daughter contained a faint trace of the aspiration.

It would prima facie be very tempting to connect the system of tones in Shina described by Grahame Bailey with the disappearance of aspirated sonants. It does not, however, seem possible to fit this theory in with the actual distribution of the tones.

At any rate, the aspiration still seems to be lingering in Shina dialects. And if we turn to Palola, a language now spoken in some villages in Southern Chitral, but closely connected with Shina, and said to have come from Chilas a few generations ago, we find the old system of aspiration nearly undisturbed. The same seems more or less to be the case in Savi, an offshoot of Palola, spoken on Afghan territory in the Kunar valley above Asmar.

Kashmiri has now given up the aspirated sonants; but possibly they were still in use, if beginning to disappear, in the 15th century.[2] In Kishtawari, a dialect of Kshm., the aspirated sonants are still found.

Among the north-western Dardic languages Kalasha still preserves the aspirated sonants; in one dialect they have in some cases

---

[1] l. c., p. 210.

[2] Cf. however Grierson, The Language of the Mahā-Naya-Prakāśa. MASB. XI, 2, p. 83.

become unvoiced. In Khowar a real aspiration is no longer found; but the originally aspirated sonants are still being indicated by a low rising tone, and, at any rate in some localities, a faint trace of the aspiration itself remains.

Dameli, a language spoken in a single village in a side valley in the southernmost part of Chitral, is closely allied to the Kafir dialects. Like these it has no aspirated sonants, and the system of tones found in the language does not appear to have any connexion with the aspiration.

In Gawar Bati the aspiration is dying out, but is still preserved to some extent among the older generation.

In the numerous Pashai dialects the situation varies a good deal. But generally speaking there either remains at least a faint aspiration, or its place is being indicated by a special tone.

Finally, in Tirahi there is at present no aspirated sonants. But they are recorded by Leech, about a century ago, and it is at any rate possible that he really heard these sounds, and was not only influenced by the orthography of corresponding Hindostani words.

This survey will have shown that the aspirated sonants are still far from being dead in the "Dardic" group of languages. No doubt there appears a strong and widely spread tendency towards disaspiration. But in most cases this tendency seems to be comparatively recent. Certainly it does not go back to ancient Indo-Iranian times.

Ad § 4, p. 15. The development of *r-* > *ž-* does not necessitate the assumption of an intermediate stage **ł-*. *r-* (originally a "cerebral" sound) > *ž-* is found also in Kafir dialects (*ŕ-*, *ž-*).

While *-r* is elided even in many loan-words, it is retained in some recent ones; e.g. *barābar* straight, *yāra* collar, *garm* hot, &c.

Vocabulary.

Words not given by Bid(dulph) or G(rierson) are marked with an asterisk. Bid. or G. *before* a word denotes that I have not heard it myself, but quotes it in order to discuss its etymology, or to

give related forms from other dialects. Bid. or G. *after* a word denotes that the same form is also given by Biddulph or Grierson.

Most of the forms given from neighbouring languages are taken from my own collections. Ordinary Shina forms are taken from Grahame Bailey.

The following abbreviations may be mentioned:

Ashk(un), B(ashkarik = Garwi), Dam(eli) (cf. above), G(awar) B(ati), Kal(asha), Kand(ia Maiyā̃), Kh(owar), Pal(ola) (cf. above), Sh(ina) J(ijelut), Sh(ina) K(olei), Sh(ina) P(ales), Tir(ahi).

EVP. denotes my Etymological Vocabulary of Pashto; Ashk. Voc. the vocabulary in "The Language of the Ashkun Kafirs (Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap, II); Par. Voc. the Parachi vocabulary in Indo-Iranian Frontier Languages I.

Vowels.

a this. G. *ē* &c.

ā I. G. *ā*, *ai*, cf. Skr. *aham.*

ā̃ Bid. mouth. G. *aī*, cf. Skr. *āsya-*.

**ai* in *ai ẹuī dī* the day before yesterday (?), *ai čoṭum*, *panǰəm*, *ṣōm dī* four, five, six days ago (?).

ĕi ewe. Bid. *ē*, G. cf. Skr. *meṣa-*. Preferably with B. *īr*, Pal. *yīṛi*, Sh. J. *ēḷī* &c. < Skr. *ēḍī-*.

ū water. G. < Skr. *ap-*. Preferably with B. *ū*, Kal. *uk*, Kh. *ūγ*, Sh. P. *wai* &c. < Skr. *udaka-*.

aghá cloud, rain. Bid. *agā* cloud. B. *ága*, Pal. *aghá*, Sh. K. *hagaí* < Skr. *ākāśa-*. Cf. Par. Voc. s. v. *aγēš*.

agāš Bid. eleven. G. cf. Skr. *ekādaśa*, B. *ikʌh*, Sh. P. *akā́i*, Kand. *agālaš.*

ujʌl white. Bid. *ūjul*, G. cf. Skr. *ujjvala-*.

ujəl zʌr silver. Cf. Psht. *spīn zʌr.*

ēk one. G. *ek*, cf. Skr. *eka-*, B. *akʿ*, Sh. P. Kand. *ēkʿ*.

ʌnbīš nineteen. Bid. *anbīš* (not *unbiš* G.). Cf. B. *aṇbīš*, Sh. P. *ukənīh*, Kand. *ambēš*. Pal. *ʌṇʌbhīš*, Skr. *ūnaviṃśati.*

āṇ egg. Bid. *ān*, G. < Skr. *aṇḍa-*. Or < *āṇḍa-*?

aŋā fire. G. *angā*. Cf. Skr. *aŋgāra-*.

**āʿŋg* sickle. B. *ēŋg*, Pal. *āŋgu*, Dam. *aŋkhá*, G. B. *hʌ́ŋkɔ* < Skr. *aŋka-* hook, any hooked instrument.

ängi, *äŋyi* finger. G. *āngī*. Cf. Skr. *aŋguri-*.

aŋgúṭh thumb. Bid. *àngut*, G. cf. Skr. *aŋguṣṭha-*.

aṣí eye. Bid. *aši*, G. *ačhī*, cf. Skr.

**aṣó* eyelashes. [*akṣi-*.

**aṣó* walnut. B. *çhōr*, Pal. *açhōr* &c., cf. Skr. *akṣoṭa-*.

**īṣ* he-bear. B. *içh*, Pal. *īᵘç*, Dam. *ẽṣ*, cf, Skr. *ṛkṣa-*.

āṭh eight. G. *aṭ*, cf. Skr. *aṣṭā*, B. *aç*, Sh. P. *aṣ*, Kand. *āṭh*.

aṭhā'š eighteen. Bid. *atāš*, G. cf. Skr. *astādaśa*. B. *açāh*, Kand. *aṭhāeš*, Sh. P. *aṣṭāī*.

ūx camel. G. < Psht.

āzmán heaven. G. < Psht.

až(*dī*) today. G. *aǰ*, cf. Skr. *adya*.

B.

G. *biū* n. of a certain tree. Prob. willow, cf. B. *bū̃*, Pal. *bhīyōṇ* &c., Skr. *vetasa-*.

**bōe* daughter-in-law. B. *bōī*, Pal. *bhōī*, cf. Skr. *vadhū-*.

babaí apple. G. *bebay*, B., G.B. *bōbüí*, Dam. *bābâ*, Pal. *babaí*. The Dard forms have *b-*, but cf. Gypsy *phabai* with *bh-*?

**bugiār* kidney. B. *ǰuk*, Sh. P. *ẓūk*, Pal. *brᵘuk*, Dam. *brokaṭi*, cf. Skr. *vṛkka-*.

bhā G. brother, cf. Skr. *bhrātṛ-*.

**būk* breast. Cf. Skr. *bukka-* heart.

bekhíṇ upper part of the arm. Bid. *bekin*. Cf. B. *bōkhin* elbow, Sh. J. *bakhṓṇi*, but Pash. *khōnčī* &c., Skr. *kaphoṇi-*, *kaphaṇi-*.

bāl G. hair, cf. Skr. *bāla-*.

Bid. *balai* wind, G. cf. Skr. *vāta-*. B. *bāla*, prob. < **vātala-*.

**band* wrist < Prs.

bāp G. father.

**bēr* hem of the sleeve.

bārdan bow. Bid. *bārdan*, G. cf. Skr. *dhanuṣ-* &c. Poss. *bāṭ* + **drun*. Cf. B. *darbēṭ* bow, Pal. *baṭōṇ-šāṇṭh* pellet bow, Dam. *bādrun*.

birāṭh he-goat. G. *birāṭ*. Cf. B. *bīr*, Dam. *bīra*, Pal. *bhīṛo* (but Ashk. *biar*, Pras. *byür* she-goat), Skr. *bheḍa-*?

**bās* m., *biās* f. calf. B. *bacēr* &c., Skr. *vatsa-*.

basán Bid. spring. G. cf. Skr. *vasanta-*.

**bâsün* hem of trousers, Skr. *vāsana-* dress.

bašā summer, Bid. *bušā*, B. *báriš*, Pal. *bériš*, Skr. *varṣa-*.

Bid. *bīš* f. flute, G. cf. Skr. *vaṃśa-* or *vādya-* (?). Better < *vaṃśyā-*, cf. B. *bīš* roof-beam.

bīš G. twenty. Sh. P. *bīh*, Kand. *bēš*, B. *bīš*.

buṣ- to be hungry, *ā buṣāudu*. Bid. *buš* hunger. G. cf. Skr. *bubhukṣā-*.

but much, many. G. *bud* < Skr. *bahutva-*.

buṭ all. G. *buḍ*. Cf. Sh. Kohistan *būṭą*.

**bāt* rice < Skr. *bhakta-*, Pal. *bhāt*, B. *batt*.

bāṭ stone. Bid. *bad*. G. cf. Sh. *baṭ* &c., Skr. *vṛtta-* round.

Bid. *batkūmā* maid. °*kūmā* < Skr. *kumārī-*, cf. Tir. *kumār* daughter &c. *bat-* = **baḍ-* < *vṛddha-*?

**byäl dī* yesterday. Chilis (Bid.) *biyāli*, B. *jālug dōs*, Sh. P. *byēlü*, Pash. *vyāl* night, Skr. *vikāla-* twilight, evening.

byeṛṭhū sitting. *ā bieṛṭhū*. G. *bai-yūsa*, *bēṭh* < Skr. *upa-viś-*. Sh. P. *mō biēṭhunus* I am sitting. B. *bāeṣṭ*.

Bid. *bizin* broad. G. cf. Skr. *vis-tīrṇa-*, B. *bisin* (note *st* > *s*!), Pal. *bistīṇu*, Dam. *biśtuʳa*.

**bežē* brother's wife. Dam. *brāžüi*, Pal. *brʰājüi*, Skr. *bhrātṛjāyā-*.

Č.

čī female breast. G. *čiš*, cf. Skr. *cuci-*. Sh. P. *čiče*, B. *čič*.

čɔu four. G. *čau*, cf. Skr. *catvāraḥ*. Sh. P. *čʲār*, Kand. *cōr*, B. *čɔr*.

čɔᵘbīš eighty. Bid. *čo bīš*.

čoḍó m., *čedē* f. kid. B. *čat*, Dam. *čitá*.

čāl (*čhāl*?) f. goat. B. *čəl* goat, Pal. *čhāl* kid, Sh. P. *čhal*, G. *čhal* she-goat, cf. Skr. *chagalī*.

čhū (*çhū*?) knife. Bid. *čū* dagger, G. cf. Skr. *churikā-*.

čhōnó yellow. Bid. *čunū*, B. *čōnər*. Cf. Skr. *cūrṇa* chalk, lime?

čūko sour, acid. Bid. *čuk*. G. < Skr. *cukra-*.

čümó iron. G. *čimu*, cf. Sh. *čimar* &c.

Bid. *čun*, f. *čin* narrow. G. cf. Skr. *kṣīṇa-*, Sh. *čuṇu* (?). B. *čunúṭ*. Derivation from a form with Skr. *kṣ-* is improbable on account of the *č*.

**čuṇúth* cheese. B. *čhōn*, Pal. *čōt*, Dam. *čhōp* salted cheese (?).

**čarax* mill-wheel. Psht.

Bid. *češ* circle. G. cf. Skr. *cakra-* Preferably < Skr. *cattra-* spindle, v. EVP. s. v. *cāṣai*.

čattēš 14. Bid. *čettiš*, G. cf. Skr. *caturdaśa*. Sh. P. *čahúndēī*, Kand. *čandaš*, B. *čōundə*.

čōṭóm fourth, *č° äəgí* fourth finger, *äi čoṭúm dī* four days hence. G. *čōthum*, cf. Skr. *caturtha-*, B. *čōṭ*.

Ç.

çā three. G. *čā*, cf. Skr. *tri-*. B. *ϑλā*, Sh. P. *ṭrē*, Kand. *ṭrā*.

çī woman, wife. G. *čī*, cf. Skr. *strī-*. B. *īs* wife, *ϑλōλ* woman, Sh. P. *çēī* young woman, "*tōrsarē*."

çūī dī the day after tomorrow. Bid. *čūi, tlūi* third.

çʌbīš sixty. Bid. *čū bīš.*

çhī milk. Bid. *čūī*, G. cf. Skr. *kṣīra-*.

çēš thirteen. Bid. *češ*, G. cf. Skr. *trayodaśa.* Sh. P. *ṭrōī*, Kand. *ṭrigōlaš*, B. *ϑλōh.*

D.

dáī beard. Bid. *dū*, G. cf. Skr. *dāḍhikā-*.

**dūi* husband's elder brother's wife. < **yūi* through the influence of *dē*? Cf. Skr. *yātṛ-*, B. *yōl.* Pal. *abhīṇi*, Dam. *abēṇi* denoting also cowife, borr. from an older form of Psht. *bən* (v. EVP. s. v.)? Cf. *yūi.*

**dē* husband's brother. B. *dā'r*, Pal. *dīr*, Dam. *dēr*, Kal. *dior*, Skr. *devṛ-*, *devara-*.

dī Bid. day, G. cf. Skr. *divasa-*. Note loss of *-s-*.

dū Bid. far, G. cf. Skr. *dūra-*.

dū G. two, Skr. *dvā.* Sh. P., Kand., [B. *dū*.

dūbīš forty.

G. *dadan* fireplace. < Prs., Psht. *dēgdān*? But cf. B. *dātar*, G. B. *dāntar.*

**deḍá* mill-stone. Sh. P. *deḍá*. Cf. Skr. *dṛḍha-*?

**dugá* tired. *ā dugū* I am tired; *tū dugū*; *a maṣ dugūt*, *pāe mārd duguϑ* that man is tired; *ma buṭ dugūi* we are all tired; *twa duguidi* are you tired? B. *duká*, cf. Skr. *duḥkhita-*.

dhī daughter. G. *dhū*, pl. *dhī*, cf. Skr. *duhitṛ-*. B. *dūi*, Sh. P., Pal. *dhī.*

dhimī smoke. Bid. *dīmi* f., G. cf. Skr. *dhūma-*. B. *dimī*, Pal. *dhūmi.* Prob. < *dhūmikā-*, or *dhūmyā-*.

**duālā* turban.

dʌn tooth. G. *dan*, cf. Skr. *danta-*.

Bid. *dur* mist. G. cf. Prs. *dūd*, Psht. *dund*, *lū.* Prob. connected with Lhd. *dhūṛ* dust in the air &c., cf. Skr. *dhūli-*.

dərín earth, land. Bid. *darin* f., B. *darín*, Pal. *dharáṇ*, cf. Skr. *dharaṇi-*. Cf. Par. Voc. s. v. *dharam.*

dʌš ten. G. cf. Skr. *daśa.* Sh. P. *dāī*, B., Kand. *daš.*

duāš twelve. G. *dwāš*, cf. Skr. *dvādaśa.* Sh. P. *bāī*, Kand. *dwālaš*, B. *bāh.*

daṣ grape. Bid. *daš*, cf. Skr. *drākṣā-*. B. *laçh*, Dam. *drāk*, Pal. *drhaç.*

dūt lip. Bid. *dud.* B., Dam. *dut*, Pal. *dhut*, Sh. P. *dọt* (Sh. K. *tᵘrūṭi*, J. *thərūṭi*).

**dēth* curds. Cf. Sh. P. *mūəṭə duth*, cf. Skr. *dugdha-* (or *dugdhī-*?). *-dh* > *-th.* Derivation from Skr. *dadhi-* is improbable.

duyī dī day after tomorrow (?), before yesterday (?). G. *duyī* second.

Ḍ.

ḍāk back. G. *ḍāg*, Sh. *ḍākī*. Pal. *ḍɔ̄k* waist &c.

ḍēi belly. G. *ḍhē*. Pal. *ḍhēr*, Sh. P. *ḍērē*, B. *ḍār* &c.

G.

gō bull, *gā* cow. G. *gō*, *gā*, cf. Skr. *gāv-*.

ghō m., *ghəē* f. horse. G. *ghō*, *ghe*, cf. Skr. *ghoṭaka-* &c.

godhō m., *gedhēi* f. donkey. G. *gadhō*, Bid. *gedē* f., cf. Skr. *gardabha-*, Kh. *gordōy* &c.

ghomū wheat. Bid. *gomū*, G. cf. Skr. *gōdhūma-*. Sh. P. *ghūm*, B. *gőm*, Pal. *ghōm*.

**ghīt* ghee. Sh. P. *ghī*, Pal. *ghīṛ*, Dam. *gíṛu*, cf. Skr. *ghṛta-*.

gɪl Bid. bread. B. *gēl*, Pal. *gūli* f.

gām G. village. G. cf. Skr. *grāma-*. B. *dām*, Pal. *grʰɔ̄m*.

G. *gan* large, big. Cf. Pal. *ghānu*.

**garḗṛ* throat. B. *garōr*, Dam. *gə́ṛu* (Pal. *nárɛṛ*). Cf. Skr. *gala-* &c. (v. EVP. s. v. *γaṛəl*)?

gūr sugar, molasses. Prob. a loan-word from Psht., Hind.

**gōs* buttermilk.

Γ.

γāra collar. G. *γāra* bank, border. Psht.

γašə arrow. Psht.

H.

huī heart. Bid. *hū*, G. cf. Skr. *hṛdaya-*. Sh. P. *hīu*, Pal. *híṛɔ*. Bid. *hū-kū* brave, G. cf. Skr. *śak-*. But Chilis *hikūro*, cf. Torw. *kū*, Chil. *kūro* hard < Skr. *krūra-*.

hūb- to be asleep. *ā hūbuδu* I am asleep. G. *hubil* asleep, *hut* he slept, cf. Skr. *supta-* (?). *s-* > *h-* is not found in any other word in Torw.; but *-s-* prob. > 0.

hal plough. Bid. *hōl*, G. cf. Skr. *hala-*.

himān winter. Bid. *himān*, G. cf. Skr. *hemanta-*.

hīn snow (prob. originally a Sh. form). Bid. *him*, G. cf. Skr. *hima-*. B. *him*, Sh. P. *hīn*.

haréš chin. B. *irḗṭ*, Pal. *arūṣṭī*, Dam. *âroṣṭi*.—B. *hagel*, B. *argīl* jaw, Dam. *argáli*, Kal. *kālyak*, G. B. *hárgal*, Ashk. *alikerik*, *arkelik*, Kati *akəlī* &c. Cf. Skr. *argala-* bolt, pin?

G. *husai* deer. Certainly borr. from Psht. *hōsai*. B. *usí*.

G. *hūsī* hare. Prob. borr. from Psht. *sōē*, cf. B. *sōe*.

hatth hand. G. *hat*, cf. Skr. *hasta-*.

J̌.

*ǰī bow-string. Kati ǰī &c., Dam., Waig. *gī* (sic!), cf. Skr. *jyā-*. But B., Sh. P. *gun*, Pal. *gūṇu* &c.

ǰīb tongue. G. *ǰib*, cf. Skr. *jihvā-*.

Bid. *ǰūbal* thin. G. cf. Skr. *durbala-*, with *du* > *dᵘu* > *ǰu*. — Better *durbala-* > **drubbala-* > **ǰūbal*, cf. Pal. *drubálu*.

ǰogṓ liver. Bid. *ǰagō*, G. cf. Skr. *yakṛt-*. B. *yũn*, Sh. P. K. *yū̃*, Pal. *ǰhaŋgár*, Kal. *žĩṹgu*.

ǰīk high. G. *ǰīg*, cf. Skr. *dīrgha-*. B. *līk*, Sh. P. *ẓúgo*, Pal. *drhígə*, Dam. *drīga*.

**ǰamáṛ* son-in-law. B. *ǰámaϑl*, Pal. *ǰhāmatrə́*, Sh. P. *ǰʌmaçṓ*, G. B. *zamāλə*, Skr. *jāmātṛ-*.

**ǰʌnǰṓ* neck. Sh. P. *ṣakh*, Pal. *ṣāk*, Dam. *ṣak*.

Bid. *ǰan* snake. Pal. *ǰhʌndurá*, Savi *žandra*, Dam. *žan*, G. B. *zyant*, Pras. *žeŋi*, cf. Skr. *jantu-* insect, worm (and **ǰantura-*).

ǰāŋ calf of leg. Bid. *ǰang*, G. cf. Skr. *jaŋghā-*.

ǰuráb stockings. Psht.

**ǰaṣ* goat's hair. Kal. *ǰūč*, Kh. *zoč*, cf. Pal. *ǰhāṭ*, Sh. P. *žaṭh* &c., Skr. *jaṭa-* ?

K.

kā what, *kā kām kōt* what work are you doing? G. *ka*.

ku- to do. *ā kām kud* I am working. G. *kōsa*, cf. Skr. *kṛ-*.

Bid. *kū* valley. G. cf. Kh. *gol* &c. (?). Cf. Sh. *kúi*, Kh. *kuŋ*.

**kʌčá* hair below the lower lip.

**keḍén aŋgí* the little finger. < **keneṭ* < Skr. *kaniṣṭha-* ?

kuguí f. hen. G. *kugū* m., Bid. *kügī* f., cf. Skr. *kukkuṭa-*. B. *kúkur* m., *kíkir* f., Dam. *kukuŕi* f., Sh. P. *kukúī* f.

khā- to eat. *ā gil khādu* I eat bread. G. *khowūsa*, cf. Skr. *khād-*.

**khə̄e* cap. Sh. P. &c. *khōī* (Pal. *khəšóŋg*, Kal. *kašúŋ*), cf. EVP. s. v. *xōl*.

**khū* foot. Bid. *kū*, G. *xū*, cf. Psht. *pṣ̌a* (!). B., Pal. *khur* &c., Skr. *khura-*.

khān hill. G. *khanḍ*, Sh. P. *khōṇə*, B. *khan*, Pal. *khāṇ*, cf. Par. Voc. s. v. *khandi*. Is Bal. *khanday* a pass borr. from Ind.?

**khōr* coal. B. *khōṭ*, Pal. *khūṭo*, Sh. P. *khāro*, Sh. *kāṛu*. *kh-* prob. < *sk-*, cf. EVP. s.v. *skōr*. But Torw. *r*?

kuǰú dog. Bid. *kuǰū*, G. cf. Skr. *kauleya-* (with *l* > *ǰ*)? B. *kúčur*, Pal. *kučūro* < **kuččura-*, cf. Skr. *kukkura-*. Cf. Ashk. Voc. s. v. *kúrī*. Sh. P. *šū̃*, Dam. *cuná* &c.

kāl Bid. year, G. cf. Skr. *kāla-*.

kām work. G. *kam*, cf. Skr. *karman-*.

kamán master. G. *kaman*, corruption of Psht. *xāwan(d)*. Cf. B. *khamadín* wife.

kʌṇ ear. G. *kan*, cf. Skr. *karṇa-*.

**kapálo* forehead. B. *kōpʌr* top of the head, Sh. P. *kapálo*, cf. Skr. *kapāla-*. Torw. *p* < **pp*?

kuṛ- to beat. *ā ta kuṛadu* I beat you. Bid. *kuḍūsa*, G. cf. Skr. *kuṭṭ-*. Or cf. Skr. *kuṣ-* (v. EVP. s. v. *kūtəl*)?

**kēṣ* f. bear. B. *kā̃ch*. Cf. *īṣ* m.

**kaṣál* armpit. B. *kaçál*, G. B. *kacalpatū*, Savi *kačalṭōpe*, Kal. *kutūl'ʌknə̄í*, cf. Skr. *kakṣa-* (v. Ashk. Voc. s. v. *kilikā*).

kəṣə́n black. Bid. *kišun*, G. cf. Skr. *kṛṣṇa-*. B. *kiṣin*, Pal. *kɪṣɪnʊ*, [Sh. P. *čiṛo*.

**kōṭ* coat. Engl.

kūṭh knee. Bid. *kure*. B. *kuṭ(h)*, Sh. J. *kʊṭ*, Sh. P. *kūṭhu*, Pal. *khuṭu*, Dam. *khuṭṭa*, G. cf. Skr. *kuṭ-* to be bent (?).

kyē rope. G. *khē*, Bid. *ke*. G. B. *khēu*, but B. *karēṭ*.

**kyāṅg* comb. B. *kēṅg*, Pal. *kēṅgi*, G. B. *khēṅgí*, Sh. *kōṅyi*, cf. Skr. *kaṅkatī-*.

**kožór* Afghan shoes. Sh. P. *kuā̃šə* from Psht. *kōša*.

L.

**lōlō dī*, *lōluk dī* tomorrow. Cf. Sh. Kohistani *lō* dawn?

**lamā* jackal. Cf. B. *ləmaí*, Pal. *lūmēi*.

Bid. *lamād* tail. B. *lumaṭ*, Pal. *lamēṭī*; cf. Skr. *loman-* hair?

**láman* hem. Psht.

**lūṇ-* to cut grain. *ghōmu lūṇadū* he cuts grain. Pal. *lūn-*, B. *lun-*. Cf. Skr. *lū-*, *lūnāti*.

**lóəṇ* salt. B. *luṇ*, Sh. P. *lūəṇī* &c. cf. Skr. *lavaṇa-*.

**lār* branch. B. *lāṭ*, cf. Panj. *laṭṭhī* stick &c.

laúr red. Bid. *lohūr*, G. cf. Skr. *rudhira-*. B. *lōu*, Pal. *lʰhōilɔ*, Sh. P. *lilo* &c. The original form seems to be something like **lohira-*, **lohila-*.

loár zʌr gold. B. *lōuzər*, cf. Psht. *srə zʌr*.

G. *lāš* bad, cf. Skr. *rūkṣa-* &c. But B. *lāƛ* points to **lātra-*, **laṣṭra-*, cf. Skr. *lajj-*?

lēwə wolf. Psht.

lawēṭ the golden oriole. B. *lōīṭ*, Pal. *lōvīṣṭ*, Sh. P. *lēṭh*, Kal. *lɔhíṣṭ*.

M.

ma we. Bid. *ma*, G. *mō*. Cf. Skr. [*asma-*.

mī my. G. *mī*.

mū mouth. Sh. P. *mukh* face, Pal. *mux* &c. cf. Skr. *mukha-*.

mēg hail. Bid. *mek*, G. cf. Skr. *maigha-*. Sh. P. *mē̃k*. The derivation seems uncertain.

G. *melāštōp* a visit, cf. Psht. *mēlmastiyā*. Prob. borr. from a Psht. form **mēlmastōb*.

mīm Bid. brain. Pal. *mī* marrow. Prob. < **mẽ* < Skr. *medas-* marrow.

**maimúsə ǖəgi* middle finger. *maim-* < Skr. *madhyama-*. Cf. Bid. *maymo* between.

**mándʌl* thigh. B. *mándʌl*, Kshm. *mándul*. Cf. Skr. *maṇḍala-* globe, orb? (Cf. Panj. *pinnī*, Pal. *piṇṇī* calf of the leg &c., Skr. *piṇḍa-*.) But note *nd*.

**mundərá* bulbul.

**mundəreí* lobe of the ear (?). Sh. P. *mudreí*. Psht. *mandaraī* an ornament for the ears.

miṇḍál m. markhor. Bid. *midhal* ram, G. cf. Skr. *meṣa-*. B. *minál* ram, Pal. *miṇḍōl* m. lamb, one year old, Dam., G.B. *miṇ*, Pal. *miṇḍ* ram, cf. Skr. *meṇḍha-* ram.

**mīəg* leopard. Cf. Skr. *mṛga-*? But in most Dard dialects this word has acquired the meaning "markhor" (e.g. Dam. *mrao*).

**mareí* throat. Psht.

**mārd* man. Psht.

mās Bid. meat, G. cf. Skr. *māṃsa-*.

**mušīm dī* (*tə́la mušīm*) the day before yesterday (?). Sh. P. *mu-çēṛi čak, muto dēs* (?).

maṣ, mēˈẓ man. G. *māš*, cf. Skr. *manuṣya-*. B., Pal. *mīš* husband, Sh. P. *mušā* &c., G. B. *mánuṣ* &c.

miṭh sweet. Bid. *mid*, G. cf. Skr. *miṣṭa-*. G. B. *miṣṭa-*, B. *mīçh*.

N.

**nā* mill-race, canal. B. *nāʾr*, Pal. *nōṛ*, cf. Skr. *nāvyā-* a navigable river, v. EVP. s. v. *nāwa* gutter, tube.

**nābát* sugar. Psht.

ned river. G. cf. Skr. *nada-* m. B. *nʌndə*, Dam. *nalī*, G. B. *nēndī*, Pash. *nandī* &c., Skr. *nadī-*. Early assim. of *n-d* > *n-nd*, v. EVP. s. v. *mōr*.

nōkh nail. Bid. *nōk*, G. cf. Psht. *nūk*. B. *nakh*, Pal. *nōəgʌ*, Dam. *nao*, Sh. P. *nõr*, cf. Skr. *nakha-*, but irregular developments.

nīlə blue. Bid. *nīl*, G. cf. Skr. *nīla-*.

Bid. *nem* the new moon, f. of *nam* new.

nom nine. G. *nōm*, cf. Skr. *nava*. B. *num*, but Pal. *nū̃*, Sh. P., Kand. *nāū̃* &c. Cf. the *-m* of *nam* new.

nīn Bid. sleep. G. cf. Skr. *nidrā-*. B. *nīn*, Sh. P. *nēṣ*.

nʌt nostril. Bid. *nat*, G. cf. Skr. *nasta-*. Pal. *nāst* f., Dam. *nāᵃs*, G. B. *nāsī*, Sh. P. *natho*.

**nʌtkōl* nose. Cf. *nʌt*.

P.

pāe he, that. G. *pāē*, cf. Skr. *ātman-*. Cf. Ashk. *poi*, Waig. *pēī* that.

G. *pō* boy, cf. Skr. *putra-* &c. But B. *pō* &c. better from Skr. *pota-* young animal.

pū- to drink. *ū pūedu-* he drinks water. Bid. *pūsa*, G. cf. Skr. *pibati*. B. *pū-*, but. Pal., Dam., Sh. P. &c. *pī-*.

pūç son. G. *pūč*, *puš*, cf. Skr. *putra-*.

**phī* shoulder. B. *phī* shoulder, blade, G.B. *phīə*, Pal. *phīōr*, Sh. P. *phīžō* &c. Cf. Skr. *sphya-* a kind of wooden shovel.

**phāl* ploughshare. Cf. Skr. *phāla-*.

Bid. *pihīl* green. G. cf. Skr. *pālāśa*. Butea frondosa, green (??). Cf. B. *pála* blue, green. Derivation from Skr. *pītala-* yellow, Gauro *pīlā* &c., is not probable.

**phuə* moustache. B. *phuə*, Pal. *phuəga*, Dam. *phūka*, Sh. P. *phugga*, Kal. *uṣ-phuə* < **spaṃśu-ka*, cf. Skr. *śmaśru-*?

**phāp* lung. B. *phaphə*, Pal. *phāpu*, G.B. *phapus* &c., cf. Skr. *phupphusa-* (v. Ashk. Voc. s. v. *papus*).

**pījil* awake. *a pījiltu* I am awake. Incorrect for *bījil*, cf. Skr. *budhyate* is awakened?

**pōl* lower hem of the trousers. Bid. *pallas* dew. Cf. G. B. *pulús*, B. *pálas*.

pām Bid. wool. G. cf. Skr. *pakṣman-*. B. *pam*.

pān road. G. *pan*, cf. Skr. *panthan-*.

**pīn* heel. Cf. Kal. *paṣnī*, *paṣnī*. Skr. *pārṣṇī-*. But B. *khin*, G.B. *kunīk*, Pal., Sh. P. *thurī*, Dam. *thuṇi*.

**pōén* sieve. Cf. Waig. *parén*, Pal., Lhd. *parūṇ*, *pairūn* G. B. &c.

**puán* shirt. B. *páren* < Psht. *pērān*, *pērāhan*.

paⁱñj 5. G. *panj*, cf. Skr. *pañca*. Sh. P. *poš*, Kand. *pãs*, B. *pañž*.

paⁱñjbīš 100. G. *panj bīš*.

paⁱnjəm dī the fifth day. G. *panjam*, cf. Skr. *pañcama-*.

pēīnš fifteen, Bid. *puñš*, G. cf. Skr. *pañcadaśa*. Sh. P. *panzəlai*, Kand. *panjalaš*, B. *pāñža*.

**pāp* paternal aunt. Bid. *pabī*, G. cf. Skr. *pitṛṣvasṛ-*. This derivation does not seem possible. B. *pēp*, Sh. P. *phīpī*, Pal. *phēpī*, Dam. *phâpi*, G. B. *pīpí*.

**peráč*, *lāman-*° hem, "*mazye*." Sh. P. *lamon-phérə*.

Bid. *pōr-* to break, G. cf. Skr. *sphuṭ-*. B. *phōṭ-*.

pīš cat. G. *piš*. B. *pıšir*, Sh. P. *púšo*, Dam. *pūši*, Pal. *puši*.

G. *pišal* smooth, cf. Skr. *picchila-*. B. *pičāl*.

**pāṣ* leaf. B. *paλ*, Pal. *pʌlā*, Dam. *phʌṭ*, G. B. *phʌṭa*, Sh. P. *paṭhə*, cf. Skr. *pattra-*.

**paiṣ* mother-in-law. B. *čiš*, Pal. *preṣ*. Savi *prʌš*, Kal. *isprēs* > **spraṣ*(*ū-*), cf. Skr. *śvaśrū-*, Sh. P. *šʌṣ*.

piṣī paternal uncle. G. *piṣī*, cf. Skr. *pitṛvya-*. B. *piλi*, Pal., Dam. *pítri*, Sh. P. *pityā*.

R.

rizā wish. Bid. *reza*. G. cf. Psht. *ārzū*. Better < Psht. *rizā*, *razā* consent, will.

S.

Bid. *sā* life. Acc. to G. Ksh. *šāh* &c. < **švāša-*, cf. Av. *suši-* &c. But Aryan *š* impossible after *ā*. Torw. *sā*, B. *sāh* < Psht., v. EVP. s. v. *sāh*.

sē G. bridge, cf. Skr. *setu-*. B. *sā*, Dam. *sēwa*, G. B. *seu*, Sh. P. *sēo* &c.

sī G. sun, cf. Skr. *sūrya-*. B. *sir*, Dam. *ser*, Pal. *sūri*, Savi *surya* &c.

sabāl trousers. Psht. *šalwār*, cf. B. *šarbāl*. Dam. *šarwāl*, Sh. P. *šarwār* &c.

Bid. *suban* the right hand, *aban* the left hand. Cf. Skr. *supuṇya-*, *apuṇya-*?

sʌgʌ́l sand. Bid. *sigal*, G. cf. Skr. *sikatā-*. B. *sigit*, Pal. *sigʌl*, *šʌgʌ*, Savi *šigala*, G. B. *síũ*, Sh. P. *sʌgʌl*, Dam. *cĩa*.

salāī needle used for applying collyrium to the eyes. Sh. P. *sʌlī* < Psht. *salāī*.

sum earth. Bid. *sung*, B., Pal., G. B., Sh. P. *sum*.

sēn front opening of trousers.

surmā collyrium. Psht.

suruṭó ram.

sāt seven. G. *sat*, cf. Skr. *sapta*. Sh. P., B. *sʌt*, Kand. *sāt*.

satəm dī the seventh day. G. *sattam*, cf. Skr. *saptama-*.

sattā́š seventeen. Bid. *satāš*, G. cf. Skr. *saptadaśa*. Sh. P. *sʌttāī*, Kand. *satāeš*, B. *sattāh*.

Š.

šā G. head, cf. Skr. *śiras-*. Ashk. *šā*, G. B. *šəuṭó*; but Dam. *ṣá*, Kati *ṣəi*, Tir. *xār*; Pal. *ṣiṣ* &c. The exact derivation of the forms with *ā* is uncertain.

šū G, sister, cf. Skr. *svasṛ-*. B. *išpo*, Kal. *išpoṣī* sister's son (*bábʌ* sister) with unexplained *š*; Dam. *pas*, Tir. *spas/z*, G. B. *sʌsī*, Sh. P. *sʌs*. Konow has drawn my attention to a similar change of *sv* to *šv* in the Prakrit of the Kharoṣṭhī inscriptions found at

the Niya Site in Chinese Turkestan. Here we occasionally have *śvasti* instead of *svasti*, and he thinks that the word *śvasu*, which Professor Rapson identifies with Skr. *śvaśrū-* is in reality Skr. *svasṛ-*.

**šōbiāl* belt. Garwi *šababīl*.

šəd autumn. Bid. *šet*, G. cf. Skr. *śarad-*. B. *šarāi*, Pal. *šarál*, G. B. *šarél* &c.

šalá wood. Bid. *šella*, B. *šala*, Kal. *šula*, Tir. *salā*, cf. Skr. *śala-*, *śalākā-* stick, rod.

**šāl* unhusked rice. Dam., G. B. *šāli*, Pal. *šēlī* &c., cf. Skr. *śāli-*.

šālmī rūpaí rupee. G. *šālmī*.

**šam* spleen. B. *šēm*, Pal. *šēᵉmī*, Sh. P. *šōm*, cf. Skr. *śyāma-* black (cf. Psht. *tōrai* spleen). But G. B. *pēnǰuik*, Dam. *prâkaṭi*, cf. Skr. *plīhan-*?

šām f. female golden oriole. Sh. P., Pal. *šām*, cf. Skr. *śyāma-* the kokila or Indian cuckoo.

šīr G. house. B. *šiṭh*. Cf. Skr. *śliṣṭa-* adhering, joined together, Hi. &c. *sīṛhī* ladder (v. EVP. s. v. *šəl*, Par. Voc. s. v. *šoṛ*)?

Bid. *šūš* straight, G. cf. Shina *sūçu*. B. *sūç*, Pal. *çhūṇço* point to a form **sūəkṣa-*.

G. *šit* aware of, cf. O. Prs. *xšnās-* &c. — Prob. **šiṭh* < Skr. *śiṣṭa-*.

šātūt mulberry. Psht.

**šáṣō* father-in-law. B. *šūšur*, Pal. *šūr*, Sh. P. *šēr*, Dam. *pašur*, G. B. *p(l)ošur*, Kal. *ⁱšpāšur*, Skr. *śvaśura-*.

Ṣ.

**ṣēi* ankle. B. *ṣar*.

**ṣō* horn. Sh. P. *ṣugo*. < *śrū-*, cf. Av. *srū-* (v. EVP. s. v. *ṣōngarai*). But B. *ṣīə*, Pal., Dam., G. B., Kal. &c. *ṣiə*.

ṣōᵘ six. G. *šō*, cf. Skr. *ṣaṣ-*. Sh. P. *ṣʌh*, Sh. K. *ṣua*, Kand. *ṣā*, B. *ṣɔ*.

ṣōm dī the sixth day. G. *šawam*.

ṣēⁱš sixteen. Bid. *šeš*, G. cf. Skr. *ṣōdaśa*. Better < **ṣēdaśa*, but B. *ṣōr*, Sh. P. *ṣōṛī* &c.

T.

tā Bid. star, G. cf. Skr. *tārā-*.

tū thou, *ta* thee. G. *tŭ*, *tă*, cf. Skr. *tvam* &c.

tu- verb substantive. *dugut/ϑ* is tired, *dugui-di* are tired, *pījil-tu* is awake, *hūbu-ðu* is asleep, *ku-d* is doing. G. *thū*, cf. Skr. *sthitaka-*. B. *thū* &c.

tāl top of the head. Sh. P. *tālū*, G. B. *tāluk*, Kal. *ⁱstāli*.

tālá palate. Sh. P. *tālū*, Dam. *tâlu*, G. B. *tāluk*, Kal. *ⁱstāli*, cf. Skr. *tālu-*.

təla mušīm three days ago. Cf. G. *talā* then.

G. *til-* to go, cf. Psht. *tləl* to go, Shgh. *tīid* gone &c. — Regarding the Ir. forms, v. EVP. s. v. *tləl*. With the Torw. form cf. Skr. (Dhātup.) *til-* to go.

Bid. *tlūi* third. Cf. *çūī*.

tām tree. G. *thām*, Bid. *tām*, cf. Skr. *stambha-* a post (?). B. *tam*, Sh.P. *tom*, Sh. J. *tum* &c.

**tīn* navel. B. *tin*, Sh. P. *thōṇe*, Sh. J. *ṭuɒ*, Sh. *tūṇ*.

Bid. *tunger* (*ṭ*?) axe. G. cf. Skr. *ṭaɒka-*, B. *ṭhoɒ*.

teṣāu thirsty. *a teṣāu-du*. Bid. *tišauhū*. B. *tiçhāᵃgu* (*çh* from *buçhāagu* hungry), cf. Skr. *tṛṣā-* thirst.

twa you. G. *t(h)ō*. < **tuha*.

Ṭ.

ṭhe lower part of the arm. Bid. *tih* elbow, B. *ṭhōr* arm, hand, Sh.P. K. *ṭhugurī*.

**ṭōn* root. Cf. Dam. *ṭōpʌ*?

ṭiṭ bitter, gall-bladder. Bid. *tid*, G. cf. Skr. *tikta-*. Prob. < Skr. *tṛṣṭa-*, cf. Pal. *trīṣṭo*, Kal. *čiṣṭaka*, Dam. *čiṣṭa*, B. *ϑliçh*, Sh. P. *çhiṭho* sour.

W.

**wrūzə* eyebrows. Psht.

**wāskoṭ* waistcoat. Engl.

**wāṣ* belly, guts. Pal. *wāž-andāra* guts, Ashk. *wāš*. Cf. Skr. *vakṣas-*; but Skr. *v-* > Torw. *b-*.

Y.

yūi mother. G. *yaī*. B. *īši*, Pal. *yēi*, Dam. *yī*, G. B. *jāi*, Savi *yāi*, Kal. *āyʌ*; Sh. P. *mā*.

yōu barley. Bid. *yo*, G. cf. Skr. *yava-*. B. *yō*, Pal., Savi, Sh. P. *yū*, Dam., Kal., G. B. *žō*.

**yū* yoke. B. *yū̃*, Sh. P. *īū̃*, Kal. *jū*, G. B. *žugāṭo*, cf. Skr. *yuga-*.

yʌb water channel. G. *yāp*, cf. O. Prs. *yauviyā-*.—Pal. Sh. *yʌb*, Pal. *yāb*, cf. Skr. *yavyā-*.

yūn moon. G. *yun*, cf. Skr. *jyotsnā-*. B. *yúsun*, Pal., Sh. P. *yūn*, Savi *yūṇ*.

Z. Ž.

zardālū́ apricot. Psht.

**žān* mill. B. *yāl*, Pal. *yāndr*. Sh. P. *yoṣ*, Dam. *žandra*, Kal. *žōntr*, G. B. *jōλ*, cf. Skr. *yantra-*, *žān* < *(*y*)*ranta-*.

žā'nbaṭ mill-stone.

B. *žiɒg-* to weep. G. cf. Skr. *rud-*. B. *riɒg-*. The derivation from *rud-* seems improbable.

žāᵃt night. G. *žāt*, cf. Skr. *rātri-*. B. *rāt*, Savi *rāti*, Sh. P. *rā'tī*, Pal. *rōt*, Dam. *rɛt*, Kal. *rat*.

Bid. *žit* brass. G. cf. Skr. *rīti-*. B. *rid*.

Note on Vajrapāṇi-Indra.

By

Sten Konow, Oslo.

Those who take an interest in Buddhist art are well acquainted with the constant companion of the Buddha, who is pictured in various ways and without any constant type, but who is nevertheless easily recognized by means of his attribute, the *vajra* or thunderbolt, wherefore it has become customary to speak of him under the name of *Vajrapāṇi*, "he in whose hand is the *vajra*."

The figure has been explained in various ways. After Cunningham he was usually identified with Devadatta, the Buddha's cousin, because his attitude sometimes seemed to indicate animosity towards the Buddha.

Professor Grünwedel[1] justly objected to this explanation, because the figure occurs in scenes where there cannot be any question of Devadatta. He agreed with Burgers,[2] that the thunderbolt-carrier was originally Indra, but thought that he was subsequently in many cases identified with Māra, of whom we read in the Nidānakathā that he approached the Bodhisattva when he left the palace, and thence "followed after him, like an ever-present shadow, ever on the watch for some slip." The *vajra* is, he says, simply the old attribute of Indian gods. The ensuing uncertainty resulted in a new, neutral, denomination, Vajrapāṇi, perhaps taken from some stotra, which led to the conception of a separate being, who later on came to play a considerable rôle, especially in Mahāyāna.

---

[1] Buddhistische Kunst in Indien. 2. ed. Berlin 1900, pp. 84 ff. The first edition is not accessible in Oslo.

[2] Journal of Indian Art and Industry, No. 62–63, 1898, p. 30; not accessible to me.

M. Foucher, who was at first inclined to accept Professor Grünwedel's explanation, later on[1] identified the figure with Vajrapāṇi, the guhyaka or yakṣa chief mentioned in the Lalitavistara,[2] and this same identification was also proposed by M. Senart in his important paper, Vajrapāṇi dans les sculptures du Gandhâra.[3]

A new explanation was given by Professor Vogel,[4] who explained the figure as a representation of the Buddhist dharma, and, finally, Mrs. Elizabeth Colton Spooner[5] tried to prove that the underlying idea was that of the Avestan *fravashi*.

I am not going to add a new theory to those advocated by these scholars. I think that the explanation of Messrs. Foucher and Senart is right, and my object in writing these lines is mainly to draw attention to an indication contained in a Mahāyāna sūtra which has not, so far as I know, hitherto been noticed.

About the existence of a yakṣa called Vajrapāṇi in Buddhist tradition there cannot be any doubt. As pointed out by the two French savants, he is mentioned in the Lalitavistara and elsewhere, and in the Mahāmāyūrī[6] we read that he resided on the Gṛdhrakūṭa in Rājagṛha.[7]

In Indian mythology, however, *Vajrapāṇi* is an epithet of Indra, who is characterized as *vajrabāhu, vajrahasta,* in the Ṛgveda, the designation *vajrapāṇi* being met with for the first time in the Ṣaḍviṃśabrāhmaṇa.[8] In Buddhist literature[9] Indra is repeatedly mentioned as a yakṣa, and we may therefore reasonably put the question whether the Vajrapāṇi of Gandhāra art is not simply a duplicate of Indra.

---

[1] L'art gréco-bouddhique du Gandhâra, I, p. 358, II, pp. 48ff.

[2] ed. Lefmann, p. 66, cf. p. 219.

[3] Actes du XIVe Congrès international des orientalistes Alger 1905, I, pp. 121ff.

[4] Bulletin de l'École française d'Extrême Orient, IX, 1909, pp. 523ff.

[5] JRAS. 1916, pp. 497ff.

[6] cf. Sylvain Lévi, Le catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūrī, JA. XI. v, 1915, pp. 19ff.

[7] cf. v. 3 *Vajrapāṇī Rājagṛhe Gṛdhrakūṭe kṛtālayaḥ.*

[8] cf. Weber, Zwei vedische Texte über Omina und Portenta, Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1888, p. 316.

[9] e.g. the Mahāmāyūrī v. 29: *Indraś cEndrapure*; Dīgha Nikāya III, p. 204.

M. Senart[1] and M. Foucher[2] draw attention to the explanation given by Buddhoghosa[3] on the passage in the Ambaṭṭha Sutta[4] where we read how the yakkha Vajirapāṇi appears in the air, with a flaming *ayokūṭa* in his hand, and frightens the proud Ambaṭṭha: *vajiraṃ pāṇimhi assāti Vajirapāṇi; yakkho ti, na yo vā so vā yakkho, Sakko devarājāti veditabbo,* i.e. "he is called Vajirapāṇi, because the *vajira* is in his hand; as to 'yakkha,' not an indefinite yakkha, he should be understood to be Sakka, the king of the gods."

Here it is evident that to Buddhaghosa the yakṣa Vajrapāṇi was Indra.

A similar state of affairs must be inferred from the Saṃghāṭasūtra, a Mahāyāna text which is found in Chinese and Tibetan translations, and which was evidently very popular with the Buddhists of Chinese Turkestan, where several fragments of a Saka version have been found.

There are two passages in the Saṃghāṭasūtra which would seem to be of interest in the present connexion.[5]

Fol. 357ff. we read about an encounter between the Buddha and numerous nirgranthas, who had gathered in the hope of defeating him in argument. The Buddha rebukes them, but they only get angry. Then we read: *de̱hi . tshe . de̱hi . dus . na . lha̱hi . dbaṅ . po . Brgya . byin . gyis . rdo . rje . gsor . ba . daṅ | de . nas . gcer . bu . pa . bye . ba . phrag . bco . brgyad . po . de . dag . dṅaṅs . bskrag . nas . sdug . bsṅal . chen . pos . ñam . thag . ste . ṅu . ži̇ṅ . mchi . ma . zag . pa . daṅ | de . bžin . gšegs . pas . kyaṅ . sku . mi . snaṅ . bar . mdzad . do |* "at that time, at that epoch, the ruler of the gods, Śatakratu, flourished the thunderbolt, and forthwith the eighteen ten-million nirgranthas, in fear and terror, tormented with great misery, crying, shed tears, and the Tathāgata made his body invisible."

Here accordingly Brgya-byin, i.e. Śatakratu or Indra, plays exactly the same rôle as the yakkha Vajirapāṇi in the Dīgha Nikāya.

---

[1] p. 123. [2] II, p. 52.
[3] Sumaṅgala Vilāsinī I, p. 264. [4] Dīgha Nikāya I, 95.
[5] I quote from the Kanjur, Mdo *ṅa* fol. 346ff.

Again on fol. 382 we read how various beings come together in Rājagṛha, where the Buddha is going to preach the law. We hear how the town was agitated, how divine sandal-dust and divine flowers fell down from the air as rain, and further: *de*h*i . tshe . de . bžin . gšegs . pa*h*i . spyan . sñar . lha*h*i . dbaṅ . po . Brgya . byin . gyis . rdo . rje . gsor . ba . daṅ | de . nas . de*h*i . tshe . phyogs . bži . nas . rluṅ . gi . rgyal . po . bži . *h*khrugs . te . laṅs . nas . gaṅ . Rgyal . po*h*i . khab . kyi . groṅ . khyer . chen . po*h*i . ñal . ñil . daṅ | phyag . dar . daṅ | bye . ma . de . rnams . groṅ . khyer . gyi . phi . rol . tu . bor . nas | phyogs . bcu*h*i . *h*jig . rten . gyi . khams . rnams . su . spos . chu*h*i . char . rab . tu . phab* | "at that time the ruler of the gods, Śatakratu, flourished the thunderbolt before the Tathāgata, and forthwith, at that time, four wind-kings, tumultuously rising from the four quarters, swept out of the town what dust and sweepings and sand there was in the great town of Rājagṛha, and in the regions of the four quarters perfumed water rained down."

We are involuntarily reminded of the Vajrapāṇi of the sculptures, who accompanies the Buddha, sometimes terrifying his adversaries, sometimes serving him in other ways. But to the author of the sūtra it was Indra, the king of the gods, who acted in this way.

Now it might be urged that these passages in the Saṃghāṭasūtra, as also Buddhaghosa's remark quoted above, bear witness to the conception originally underlying the Gandhāra representation of Vajrapāṇi: we have to do with Indra, and the yakṣa is only a secondary development, evolved out of the multiform notions connected with him, perhaps in consequence of the use of the term *vajrapāṇi* about Indra. This is, as will be seen, the same trend of argument which was adduced by Professor Grünwedel.

Methodically, however, it would hardly be admissible to draw such far-reaching conclusions from the above texts. They are both too young. Buddhaghosa came to Ceylon during the reign of king Mahānāma (458–480 A.D.), i. e. his time coincides with the flourishing of Brahmanism and brahmanized literature under the Guptas. And the Saṃghāṭasūtra cannot be an old work. The fragments of the

Saka version are written in the upright form of Central Asian Gupta which cannot be older than the fourth or fifth century A.D. According to Professor Leumann[1] there are two Chinese translations of the text. The oldest is due to Ūrdhvaśūnya, and Professor O. Franke has been good enough to let me know that, according to Bunyiu Nanjio's Catalogue, which is not accessible to me, it was completed in 538 A.D. The work is further mentioned in the Mahāvyutpatti 65. 61, but none of these sources points to a high age for the Saṃghāṭasūtra.

The probable explanation of the rôle played by Indra-Vajrapāṇi in the Saṃghāṭasūtra as well as of Buddhaghosa's remark about the yakkha Vajirapāṇi of the Dīgha Nikāya is therefore that they are not the result of a vague recollection of the conceptions originally underlying the Vajrapāṇi figure of Gandhāra art, but rather that they are due to the reaction of orthodox Brahmanism which is noticeable during and after the Gupta period: Buddhist traditions and Buddhist art were then liable to be interpreted in the light of Brahmanic lore, and to the Brahmins the real Vajrapāṇi could only be Indra. In other words, we here have before us a secondary interpretation, or rather, misinterpretation, belonging to a time when, as M. Foucher aptly remarks,[2] the tradition about Vajrapāṇi had been lost. And it is quite possible that the author of the Saṃghāṭasūtra had in his mind scenes which he knew from Buddhist art.

And, as pointed out by Messrs. Senart and Foucher, there are strong reasons for not identifying Vajrapāṇi with Indra, even if we abstract from the fact that both are sometimes pictured side by side.

Indra was evidently well known to the artists of Gandhāra, and he is pictured with certain characteristic features, evidently borrowed from national Indian art, which make the identification of his figure certain. These features are missing in the case of Vajrapāṇi, and his representation in Gandhāra art shows so much variety that we must evidently accept M. Senart's conclusion:[3] "que nous

---

[1] ZDMG. 61, p. 655; 62, p. 105[1].
[2] l. c. II, 52[5].
[3] p. 125.

sommes en présence d'une création nouvelle, propre à l'école du Gandhâra, que, dans l'art au moins, le personnage est de date récente."

That does not imply that Vajrapāṇi himself, as separate from Indra, is not older than the art of Gandhāra. On the contrary, M. Senart is of opinion that the figure occupies an intermediate position between a pre-Gandhāra yakṣa chief and the Vajrapāṇi of Mahāyāna, who appears in a double aspect, as a benevolent Bodhisattva and, in a terrific form, as the guardian of Buddhist dharma. And in art itself, the figure may be connected with older Indian representations of yakṣas.[1]

It is even conceivable that the yakṣa Vajrapāṇi should be traced back to conceptions which are as old as, or even older than, Indra.

It has often been pointed out that new deities may develop out of some epithet of an older god, and Professor Grünwedel, as we have seen, is inclined to adapt this explanation to our case.

I feel convinced that exactly the opposite is just as often the case, and I think that most scholars hold a similar view, e.g. when we find long lists of thousand or more names of gods such as Śiva. In the pantheon of the Ṛgveda we have, in my opinion, an evident instance of this syncretism, in the case of Indra himself, who absorbed such vague representatives of force and power as Vṛtrahan in the days when he became the supreme god of the Indian Aryans.

It seems to me that Indra's association with the vajra is of a similar kind. The vajra is the Indian representative of the thunderbolt, and a comparison of corresponding ideas with other Indo-European peoples leads to the conclusion that even in the Indo-European period there was some idea of a vaguely personified independent wielder of the thunderbolt. With the Germanic tribes he became the "Thunderer," the Þórr of Old Norse mythology, in Hellas and Rome he was associated with Zeus-Juppiter, and in India he became Indra. But a vague recollection of his original independence had left its impression on the religious mind of the Aryans, and he was never quite absorbed

[1] cf. the interesting monography by Ananda K. Coomaraswamy. Smithsonian Miscellaneous Collections. Vol. 80, No. 6. Washington 1928.

by Indra. Even in the Ṛgveda, our chief document for the period when Indra rose to the rank of supreme god, we also find Rudra designated as *vajrabāhu* (II. 33. 3); in the Atharvaveda Bhava and Śarva are asked to use their vajra against evil-doers (IV. 28. 6), and Soma smites with the vajra (VI. 6. 2), &c.; in the Bhāgavatapurāṇa (X. 159. 20) Viṣṇu wields the thunderbolt, and so forth.

It seems to me that it is necessary to explain the yakṣa Vajrapāṇi from such subconscious or semi-conscious reminiscences of an older conception, and to assume that he had developed long before he was introduced into Buddhist art by the artists of Gandhāra. His association with Indra, the Indian *vajradhara* κατ' ἐξοχήν, is secondary and due to the increasing influence which Brahmanic notions come to exercise in India.

New books sent to the editor.

Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman.—Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1929.

We heartily congratulate the veteran American Sanskritist on the appearance of this stately volume of studies 'the work of colleagues and friends in many lands.' It would be impossible here to review in detail the twenty-seven papers which compose Dr. Lanman's 'Festschrift.' A simple enumeration of the titles will give an idea of the varied contents: Miscellanea Palica, by Dines Andersen; Śṛṅgaric Elaboration in Śākuntala, Act III, by S. K. Belvalkar; Diminutive Pronouns in the Native Grammars, by Maurice Bloomfield; Hindu-Arabic Numerals, by W. E. Clark; The Well—Tò Εὖ, by Caroline A. Foley Rhys Davids; Notes on Jaina Mahārāṣṭrī, by Franklin Edgerton; On the Real Meaning of the Dialogue between Yājnavalkya and Maitreyī, by Carlo Formichi; Das Vipānam im Rigveda, by K. F. Geldner; The Birth of Lōrik, by Sir George A. Grierson; Buddhistic Mysticism, by E. Washburn Hopkins; Three Indo-Iranian Notes, by A. V. Williams Jackson; Mīmāṁsā and Vaiśeṣika, by H. Jacobi; Über die spätere Entwicklung des indischen Staatsrechts, by Julius Jolly; Daṇḍin and Bhāmaha, by A. B. Keith; The Date of Vasubandhu seen from the Abhidharma-Kośa, by T. Kimura; Remarks on a Kharoṣṭhī Inscription from the Kurram Valley, by Sten Konow; L'Inscription de Mahānāman à Bodh-Gaya, by Sylvain Lévi; L'Autonomie Spirituelle selon la Pensée Indienne, by P. Masson-Oursel; La Flexion *Pánthāḥ* en Védique, et les Nominatifs en *-ēs* du Latin, by A. Meillet; The Date of Vasubandhu seen from the History of Buddhistic Philosophy, by G. Ono; Extase et Spéculation,

by L. de la Vallée Poussin; The Date of the Āmohinī Votive Tablet of Mathurā, by E. J. Rapson; How to Live Happily on Nothing a Year, by A. W. Ryder; The Date of Vasubandhu, the Great Buddhist Philosopher, by J. Takakusu; A Rāmāyaṇa Story in Tibetan from Chinese Turkestan, by F. W. Thomas; Maitreya as an Historical Personage, by Hakuju Ui; Integration of Consciousness in Buddhism, by J. H. Woods.

J. Ph. Vogel.

Jal Dastur Cursetji Pavry, A.M.; Ph.D. The Zoroastrian Doctrine of a Future Life, New York, Columbia University Press 1929, second Edition (XVIII, 126 pp.).

This very interesting monograph on one of the doctrines of the Zoroastrian Religion, based on all the important available sources, is at the same time a good illustration of the difficulties caused by the relative scantiness and the nature of those sources. The author, equally well versed in the Pahlavi and Parsi literature and in the study of the Avestan texts and their philological treatment, is able to give a valuable survey of all the documents dealing with life after death. Only the way in which Dr. Pavry has put these documents together includes an appreciation of the value of the different documents, which, in many cases, remains to be proved.

The author apparently starts from the principle that, from the oldest Gathic times onward, up to the Parsi-Persian writings, there has been substantially one doctrine about the fate of the human soul after death. Therefore he has arranged his chapters according to the chronological order of the adventures of the soul: 1) the fate of the soul during the first three nights after death (Chapters II–III); 2) the manifestation of the Daēna or Conscience (in which interpretation Dr. Pavry follows Geldner's view) to the soul (Chapters IV–VI), 3) the individual Judgment (Chapters VII–X). This arrangement does not answer, however, to the chronological order of the texts themselves, at least in so far as the succession Gathas-Younger Avesta-

Pahlavi texts is concerned. On the first three nights after death the Gathas do not say a word, while, in his chapters on the manifestation of the Daēna, Dr. Pavry has not been able to prove that there is any connexion between the Gathic texts cited in Chapter IV and the evidence given by the younger text of the Hadhokht Nask, so that it is difficult to understand how the author can begin Chapter V by saying 'Wholly in the spirit of the Gathas is the beautiful conception of these later scriptural writings, according to which the Conscience, or Religion personified, comes to greet the soul at the dawn of the fourth day after death...' In a similar way the author's chronological order makes him put, in the same Chapter, the text of Vendidad XIX, 30 after the Hadhokht Nask passages about the greeting of the soul by the Daēna, while it is very probable, that the Vendidad passage is the older document, though not sufficiently clear to admit of a full interpretation.

These examples will show that Dr. Pavry's arrangement puts us in danger of reading into older texts meanings which might not be so evident if they were approached without knowledge of the traditional interpretation.

The same considerations hold good for the extremely difficult problem treated in Chapter VII: what do the Gathas teach about the individual judgment? Dr. Pavry helps the reader a good deal by the interpretation given by him of the Gathic texts, an interpretation that stands the test of philological accuracy. But Dr. Pavry seems too much inclined to give an eschatological sense to several terms (equally in his remarks on p. 2 with regard to Haurvatat and Ameretat), which apparently have a much more general meaning.

Though it may seem, therefore, that the author's arrangement is not wholly satisfactory with regard to the older and more difficult texts, it is made very clear by his book that the eschatological tradition has been steady since Sassanian times, and we have to thank him sincerely for disclosing a number of Pahlavi and Parsi texts, which have been translated here for the first time.

J. H. Kramers.

Emil Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran. Auf Grund der Quellen dargestellt. Berlin und Leipzig 1928. Walter de Gruyter & Co.

This monography has developed out of a study of the texts dealing with Viṣṇu's coming avatār as Kalki, especially the unpublished Kalkipurāṇa, of which the author gives a detailed analysis. The literary dates about Maitreya, the coming Buddha, and the Iranian Saoshyant are analysed in a similar way. The extensive survey of such traditions is the most important part of the book, which does not attempt to give a full explanation of the genesis of the idea of a coming saviour on Aryan soil.

Das Śrautasūtra des Āpastamba 16—24 und 31. Buch aus dem Sanskrit übersetzt von W. Caland. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, D. XXVI, 4. Amsterdam 1928.

This volume completes Professor Caland's translation of the Śrautasūtra of Āpastamba, including the Pitṛmedhasūtra, which does not form part of the text edited by Garbe. The professor's unequalled mastery of Vedic ritual and of the whole literature dealing with it is, in this work, clearly exhibited, and every Sanskrit scholar will feel heavily indebted to him for giving us such an excellent guide through a difficult and comparatively rarely studied field of Indian lore.

The Mīmāṅsā Nyāya Prakāśa or Āpadevī: a treatise on the Mīmāṅsā system of Āpadeva translated into English, with an introduction, transliterated Sanskrit text, and glossarial index by Franklin Edgerton. New Haven 1929.

Professor Edgerton has studied Mīmāṃsā in Poona under the guidance of Pandit Wamana Sastri Kinjawadakar, and his rendering of the Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa is the result of these studies. Western scholars have not hitherto taken much notice of Mīmāṃsā, but they

are fully aware of its important place in Indian thinking. It is difficult, and to most people it is impossible to consult the Pandits who still know the traditional explanation at their fingers' ends. Professor Edgerton's book will therefore be very welcome, and its usefulness is enhanced by the addition of an excellent index.

Greater India Society. Calcutta 1926 ff.

The aim of this new society is to study and to publish reliable information about the fate and the history of Indian civilization outside of India, and, to some extent, to revive the relations of the past. The society has hitherto published five bulletins, Greater India, by Kalidas Nag; India and China, by Prabodh Chandra Bagchi; Indian Culture in Java and Sumatra, by Bijan Raj Chatterjee; India and Central Asia, by Niranjan Prasad Chakravarti, and, Ancient Indian Culture in Afghanistan, by Upendra Nath Ghoshal.

There is also another series, Publications: I Ancient Hindu Colonies in the Far East, Vol. I, Champa, by Ramesh Chandra Majumdar. I have not seen this book. II Hindu Law and Custom. By J. Jolly. This is a translation of the well-known work in the Grundriß, with supplementary notes by the translator, Batakrishna Ghosh. III Social Life in Ancient India: Studies in Vātsyāyana's Kāmasūtra. By Haran Chandra Chakladar.

Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians. By Siddheshwar Varma. London, Royal Asiatic Society, 1929. James G. Forlong Fund, Vol. VII.

Dr. Varma has here given us a very useful analysis of the rules contained in Indian phonetic literature, and compared them with modern theories. His explanations are always well put and deserve to be carefully considered, even when one may be inclined to disagree with his conclusions. A notable feature is the attempt to illustrate the rules laid down by the old theoreticians from the later development of Indian languages.

Contributions to the History of the Hindu Revenue System. By U. N. Ghoshal. University of Calcutta 1929.

This is a well written and very useful study, in which the author has given a full analysis of the numerous details contained in the Artha Śāstra and the law-books, with copious illustrations from the epics and general literature, as well as from inscriptions and non-Indian sources. The value of the book is enhanced by the addition of a good glossary of fiscal terms.

Inni del Rig-Veda. Prefazione, introduzione e note di Valentino Papesso. I. Rig-Veda, 1. Bologna 1929. (Testi e documenti per la storia delle religioni divulgati a cura di Raffaele Pettazzoni. Vol. II.)

A translation of 28 hymns of the first book of the Ṛgveda, with an introduction on the Ṛgveda, the religion and the cult.

Falakī -i- Shirwānī Dīwān ed. by Hādī Ḥasan. London, Royal Asiatic Society, 1929. James G. Forlong Fund, Vol. IX.

This is the edition mentioned above, p. 79. It is a photographic reproduction of the editor's manuscript, published under the supervision of Sir E. Denison Ross.

Tarbiz. A quarterly review of the humanities. Edited by J. N. Epstein. Vol. I. No. 1–2. Jerusalem 1929–30.

A new oriental journal, chiefly devoted to Judaic studies, written in Hebrew, and published by the Hebrew University Press Association, Jerusalem.

Sten Konow.

XVIII.
Internationaler Orientalistenkongreß

Sekretariat: Ethnographisches Museum,
Rapenburg 67—69, LEIDEN (Niederlande)

*

Erste Mitteilung.

Bei der Schlußsitzung des XVII. Internationalen Orientalistenkongresses in Oxford am 1. September 1928 wurde beschlossen, daß der XVIII. Internationale Orientalistenkongreß in den Niederlanden stattfinden soll.

In der Universitätsstadt Leiden hat sich zur Vorbereitung dieses Kongresses ein Komitee gebildet. Dieses Komitee hat einstweilen beschlossen, den XVIII. Kongreß in Leiden, der Stätte des VI. Orientalistenkongresses vom Jahre 1883, abzuhalten, und zwar in der Woche vom 7. bis 12. September 1931.

Das Komitee richtet diese erste Mitteilung an die Orientalisten und orientalistischen Gesellschaften und bittet sie um ihre Mitwirkung, damit dem Kongreß ein volles Gelingen beschieden sein möge. Wir bitten, diese erste Mitteilung nach Möglichkeit zu verbreiten.

Das Komitee beabsichtigt, in einigen Monaten eine zweite Mitteilung herauszugeben, verbunden mit der endgültigen Einladung zu dem Kongreß.

Leiden, April 1930.

J. H. KRAMERS
Sekretär.

ARGUMENTA ET VERBA.

AUTORES.

INDEX.

TABULAE.



B.B.I.

Imperial Gajetteer of India

By
W.W. Hunter

Vol. VIII

C.A.L.)